

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

CARNE Y DESCORPORALIZACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL
HENRY

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en
Filosofía para optar por el grado y título de Maestría académica en Filosofía

HANZEL GRANADOS MORA

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2020

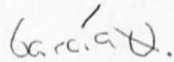
Dedicatoria

A todos aquellos que no tienen nada más que su propia carne...

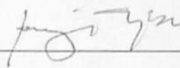
Agradecimientos

Esta investigación representa un intento de dar respuesta a una serie de inquietudes que fueron surgiendo en mi ejercicio filosófico a lo largo de una década en la que transité por las aulas de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica, tanto en mis clases de grado como de posgrado. Una tesis no se escribe sola; en mi caso es el producto de una constante discusión con mi comité asesor y de largas charlas con amigos que me llevaron a redactar parte de esta tesis entre mi querido Cartago, Santiago de Chile y Buenos Aires. Agradezco a todos los que me acompañaron en cada una de las etapas de este proceso. Doy un agradecimiento especial al Dr. Sergio Rojas por haber confiado en guiar mi trabajo, por su paciencia y dedicación como tutor.

Esta Tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica como requisito para optar por el grado y título de Maestría Académica en Filosofía



Dr. George García Quesada
Representante del Decano del Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Sergio Rojas Peralta
Profesor Guía



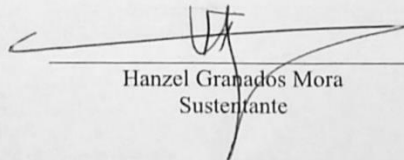
Dr. Jethro Masís Delgado
Lector



Dr. Álvaro Zamora Castro
Lector



Dr. Mario Solís Umaña
Director Programa de Posgrado en Filosofía



Hanzel Granados Mora
Sustentante

Índice general

Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iii
Índice analítico	vii
Resumen	ix
Introducción	1
Capítulo I	6
Fenomenología, vida y pathos	6
I. ¿Qué es la fenomenología?	8
I.I La crisis de la fenomenicidad	12
I.II La impresión originaria	17
II. ¿Qué es el archifenómeno?	34
II.I La Vida: ontología y fenomenología	40
III. ¿Qué es el ser humano?	55
III.I La carne como poder-sufrir	60
IV. Conclusiones	64
Capítulo II	73
La subjetividad y los procesos de descoporalización	73
I. La teoría de henryana de la subjetividad	74
I.I La teoría de la carne en la fenomenología de Husserl	75
I.II Del cuerpo mecánico al cuerpo subjetivo	79
I.III Sensación y memoria	85
I.IV La subjetividad henryana: una individualidad corporal	87
II. Psicopatología, fenomenología y esquizofrenia	89
II.I La perspectiva clásica en psicopatología sobre la esquizofrénica	90
II.II Debates y posturas contemporáneas sobre la esquizofrenia	94
III. El cuerpo esquizofrénico	103
III.I Causalidad immanente vs causalidad trascendental	103
III.II La estatua catatónica: discurso y manierismo esquizofrénico	111
IV. Conclusiones	124
Capítulo III	132
La comunidad descoporalizada	132
I. La política: la comunidad del mundo	133
II. Asfixia autoerótica	144

II.I La paradoja de los amantes	147
III. La encarnación como religare	155
III.I La comunidad de los vivientes.....	155
III.II Y habitó entre nosotros	162
IV. Conclusiones.....	168
Conclusión.....	173
La carne como fenómeno universal en Michel Henry.....	173
Bibliografía.....	181

Índice analítico

- Abstracción, 36, 53, 93, 136, 141, 149, 153
 Afección, 13, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 65, 69, 71, 75, 76, 77, 91, 97, 132, 158, 159, 160, 166, 167, 169, 172, 180, 181, 184, 185, 193
 Afectividad, 10, 38, 39, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 62, 75, 96, 132, 146, 161, 162, 166, 172
 Apercepción, 26
 Aristóteles, 111
 Artaud, A., 129, 187
 Barbarie, 51, 111, 112, 149, 150, 180, 185, 187, 193
 Bergson, H., 98
 Binswanger, L., 122, 124, 187
 Biología, 13, 51, 52, 56, 59, 125, 163, 181
 Bleuler, E., 95, 96, 97, 98
 Cadáver, 79, 141, 157
 Causalidad, 109
 Cenestesias, 84
 Ciencia, 7, 8, 12, 14, 51, 52, 53, 56, 70, 79, 106, 109, 116, 140, 142, 176, 180, 184, 185
 Cientificismo, 14
 Cogito, 63, 85, 87, 121, 134
 Comunidad, 78, 161
 Conciencia intencional, 34, 39, 41, 76, 77, 130, 134
 Condillac, E., 117, 118, 119, 120, 126, 127, 152
 Cuerpo orgánico, 9, 67, 115, 116, 117, 122, 135, 159
 Cuerpo originario, 61
 Cuerpo sensible, 61, 63, 66, 123
 Dasein, 22, 56, 57, 58
 Dejours, C., 124, 125, 192
 Descartes, R., 7, 85, 87, 102
 Dios, 14, 47, 55, 58, 62, 63, 64, 65, 69, 77, 116, 139, 148, 160, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 181, 182, 184, 185
 Dolor, 25, 37, 41, 45, 51, 68, 69, 82, 84, 153, 157, 192
 Ek-stasis, 46
 Erótica, 150, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 166, 176
 Esquizofrenia, 10, 79, 80, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 121, 122, 124, 127, 129, 183, 189, 190, 191
 Esquizofrénico, 95, 97, 98, 99, 101, 104, 108, 109, 110, 117, 122, 123, 126, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 182, 183
 Ética, 144, 169, 172, 173, 175, 177, 185
 Extensión, 7, 46, 83, 85, 87, 101, 120
 Fenomenología de la impresión, 23, 38, 40, 42, 51
 Fenomenología de la percepción, 55, 153
 Fenomenología de la vida, 34, 46, 60, 66, 68, 70, 113, 123, 125, 129, 136, 138, 147, 150, 151, 156, 158, 163, 166, 170, 177, 185, 195
 Fenomenología husserliana, 15, 17, 20, 21, 23, 28, 32, 35, 36, 37, 40, 46, 70, 71, 152, 165, 169
 Fenomenología material, 34, 196
 Fondo de la vida, 176
 Fuchs, T., 102, 103, 104, 105, 191
 Genética, 16, 70, 71, 72
 Gestalt, 103, 104, 193
 Hábito, 92, 94, 95
 Heidegger, M., 12, 13, 21, 22, 47, 56, 57, 58, 100, 109, 188
 Hobbes, T., 142, 143, 144, 145
 Husserl, E., 2, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 53, 54, 55, 56, 70, 71, 72, 73, 75, 80, 81, 82, 83, 84, 107, 109, 151, 152, 161, 176, 181, 183, 188
 Husserl, E., 15, 16, 19, 25, 26, 27, 28, 33, 37, 80, 81, 151
 Hylé, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 38, 39
 Impresión, 23, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 49, 51, 71, 75, 92, 114, 130
 Individualidad, 64, 93, 115, 149, 162, 172
 Intencionalidad, 16, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 92, 94, 104, 107, 123, 128, 130, 152, 153, 162, 165, 176, 181, 184
 Jaspers, K., 99, 109, 189, 192
 Kafka, F., 145, 146, 188
 körper, 80
 Kraepelin, E., 96
 Leib, 80, 81, 82, 84, 152

Mecánica, 7, 51, 111, 120, 140, 141, 142
 Memoria, 77, 90, 92, 93, 97, 103, 118
 Merleau-Ponty, M., 107, 109, 153, 154, 156, 157, 158, 189, 195
 Mill, S., 53, 54
 Minkowski, E., 95, 97, 98, 99, 108, 110, 189, 195
 Movimiento, 20, 67, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 99, 112, 116, 117, 120, 121, 124, 127, 130, 133, 134, 135, 142, 143, 171
 Mundo, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 33, 38, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 180, 183, 184, 185, 189
 Nacimiento, 58, 63, 64, 65, 101, 171, 174, 188
 Noéma, 27, 33, 36, 176
 Noésis, 27, 38, 39
 Ontología, 12, 16, 17, 18, 24, 25, 36, 41, 46, 47, 49, 56, 59, 63, 72, 86, 88, 90, 93, 94, 95, 112, 113, 115, 118, 119, 122, 125, 127, 133, 134, 146, 163, 179, 187, 189
 Padres de la iglesia, 63
 Pasividad, 45, 49, 50, 65, 74, 75, 128, 162, 171, 181, 183, 184
 Percepción, 19, 20, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 38, 39, 42, 49, 53, 54, 55, 77, 82, 102, 104, 105, 129, 132, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 161, 169, 170, 172, 180, 182, 189, 193
 Piel, 45, 120, 146, 158, 159, 195
 Poderes del cuerpo, 127
 Ricouer, P., 189
 Sartre, J., 130, 131, 132, 189
 Sass, L., 100, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 117, 128, 194
 Sentimiento, 37, 45, 48, 49, 50, 69, 75, 76, 77, 84, 88, 89, 90, 94, 107, 145, 160, 176, 177, 179, 181, 182, 185
 Sentir, 45, 48, 68, 76, 80, 83, 91, 94, 104, 113, 114, 117, 118, 124, 127, 151, 153, 155, 156
 Sexualidad, 153, 154, 155
 Signos, 54, 81, 96, 97, 105, 112, 113, 115, 121, 122, 144
 Sufrimiento, 45, 50, 65, 68, 69, 111, 175, 186, 194
 Tertuliano, 63
 Ubiestesias, 83, 84, 85
 Voluntad, 82, 84, 87, 121, 122, 126, 129, 143, 144, 147, 152

Resumen

Bajo la tesis de la unicidad de la carne, Michel Henry se propone dar cuenta de la realidad inmanente del ser humano como una unidad donde ipse y ego son uno y el mismo. A su vez la fenomenología de la carne da paso a una fenomenología de la encarnación donde la condición inmanente del ser humano es definida como sacra. A partir de este enfoque filosófico, en esta investigación el autor se propone hacer revisión del problema de la descorporalización desde tres perspectivas: el cuerpo pensado como la representación de un objeto en el mundo, el cuerpo esquizoide como los manierismo de un cuerpo-cosa inhabitado; y, finalmente, la relación comunitaria como un camino que va de la política mundana hacia el encuentro del ser consigo mismo en la comunidad religada de Dios. El telón de fondo a cada una de las discusiones planteadas en esta investigación es la carne como fenómeno universal a partir de la fenomenología de la vida.

Palabras clave: Michel Henry, fenomenología, carne, descorporalización, Dios, vida.

Abstract

Under the thesis of the uniqueness of the flesh, Michel Henry intends to give an account of the immanent reality of the human being as a unit where ipse and ego are one and the same. In turn, the phenomenology of the flesh gives way to a phenomenology of the incarnation where the immanent condition of the human being is defined as sacred. Based on this philosophical approach, in this research the author proposes to review the problem of disembodiment from three perspectives: the body thought as the representation of an object in the world, the schizoid body as the mannerism of an uninhabited body-thing ; and, finally, the community relationship as a path that goes from worldly politics to the encounter of being with oneself in the relieved community of God. The backdrop to each of the discussions raised in this research is flesh as a universal phenomenon based on the phenomenology of life.

Key words: Michel Henry, phenomenology, flesh, disembodiment, God, life.



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

SEP Sistema de
Estudios de Posgrado

Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, HANZEL GRANADOS MORA, con cédula de identidad 3 448 788, en mi condición de autor del TFG titulado CORNE Y DISCORPORACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI ☒ NO ☐

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:

Nombre Completo: HANZEL PAOLO GRANADOS MORA

Número de Carné: A92827 Número de cédula: 3 448 788

Correo Electrónico: memorex125@gmail.com

Fecha: 11 / 05 / 2020 Número de teléfono: 83 43 51 71

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Dr. SERGIO ROJAS PERALTA

FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

Introducción

El cuerpo es, quizás, uno de esos problemas filosóficos que ha dado dolores de cabeza a los filósofos desde hace mucho tiempo. Precisamente, filosofar sobre el cuerpo (¿sobre eso que somos?) no es más que un ejercicio reflexivo sobre aquello que nos define; aquello que compone nuestra esencia. Sin embargo, a los filósofos no siempre les ha generado agrado tener que filosofar sobre el cuerpo porque este se encuentra ligado con lo sensible. Si nos remitimos a la historia de las ideas, nos percatamos que la filosofía occidental ha tenido muchas veces una predilección por reflexionar sobre aquello que no cambia, aquello que no muta, aquello que no está sujeto a vaivenes de nuestros sentimientos o en el dominio de las pasiones del bajo vientre.

No son pocos los casos en donde al momento de tener que discutir filosóficamente que es aquello que denominamos cuerpo, la tradición se ha decantado por querer homologar el cuerpo con una realidad natural cuyas propiedades son objetivas. Para no ir más atrás ese es el cuerpo que nos describe un Galileo, un Descartes o un Newton. Ellos nos heredan una visión de los cuerpos como todos iguales entre sí, relegados al ámbito de lo mera extensión, dada en el plano de lo empírico donde es posible explicar sus comportamientos a partir de leyes físicas. ¡Incluso algunos de ellos pretenden dar cuenta de las pasiones o de la sensibilidad a partir de los postulados de una mecánica!

Si hacemos una referencia especial a grandes autores de la ciencia moderna, es precisamente porque ahí se comienza a gestar una nueva cosmovisión corporal que va a permear los siglos siguientes: el mecanicismo del siglo XVIII, la forma de pensar la política en los nacientes Estados-nación modernos, la forma de pensar lo social y lo comunitario a partir de categorías objetivas como hechos sociales o pensar el comportamiento de los seres humanos tomando como modelo a la termodinámica. Ese cuerpo-objeto que nos hereda la modernidad viene a dar las pautas de la relación que debemos tener con nosotros mismos y con los otros. Situaciones que

van desde la forma de concebir al ciudadano moderno, la autonomía o el individualismo contemporáneo, por ejemplo. Todo ello producto de generar ciertos esquemas de pensamiento donde el cuerpo se propone como un concepto que va a normalizar las posturas (mostradas en el mundo) de los individuos. En este punto, hacemos eco de las palabras de Jean-Luc Nancy (2013) para quien el cuerpo como concepto es el producto más tardío de occidente: el cuerpo como invención política, cultural y estética: el cuerpo como un concepto dotado de sentido.

¿Alguien ha visto alguna vez un cuerpo real? La filosofía y la ciencia han inscrito al cuerpo en una serie de narrativas que pretenden hacerlo evidente ante nuestros sentidos. Pero qué sucede si tomamos como punto de partida el responder de forma negativa a la pregunta que hemos hecho: *nadie ha podido ver nunca un cuerpo real*. Somos presa de cierto desconcierto al concebir la posibilidad de que aquellos cuerpos físicos, sociales, políticos, económicos o médicos con los que operamos en el mundo sean cualquier cosa menos un cuerpo real o un cuerpo viviente. Si algo como un cuerpo real es dado: ¿Dónde nos es dado? ¿Es el mundo, un mundo sin cuerpos?, ¿Estamos ante un mundo descorporalizado?

En esto último es donde aparece el motivo de la presente investigación: si partimos de la negación de la validez discursiva de las narrativas de los cuerpos dados en el mundo, qué es el cuerpo y qué implica hablar aquí de descorporalización. Esta pregunta ha estado en la cabeza por parte del investigador durante mucho tiempo y en la búsqueda de enfoques que problematicen este asunto, desde un ejercicio filosófico, he topado con la filosofía de Michel Henry como uno de esos intentos por querer dar cuenta de la esencia de lo humano prescindiendo por completo de una descripción de lo que aparece en el mundo.

El aporte del pensamiento de Michel Henry (1922 – 2002) a la filosofía contemporánea radica en proponer una fenomenología que en lugar de preguntarse por la fenomenalidad del mundo (las apariencias), investigue la fenomenalidad del aparecer mismo (aquello que hace aparecer el aparecer). A partir de esto, Henry desarrolla una teoría de la subjetividad basada en la inmanencia absoluta, donde cuerpo y ego se funden en uno solo para

dar origen a lo que Henry denomina, en el ámbito inmanente trascendental, como *carne*. Este proyecto fenomenológico asume adentrarse en el terreno de la subjetividad absoluta. Es decir, en la inmanencia del ego en donde el conocimiento se nos hace completamente transparente e inmediato porque no existe mediación alguna entre aquel que conoce y aquello que se conoce. Es en esta inmediatez absoluta donde, a ojos de Henry, el individuo topa con algo que de tan cercano parece que había perdido: su propio cuerpo, su cuerpo subjetivo. Esa inmanencia que es la esencia del individuo mismo, donde este se autorevela a sí como un *pathos* dado en una carne.

En una de sus últimas obras filosóficas, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), se encuentra la última formulación del análisis fenomenológico henryano sobre el cuerpo: una fenomenología de la carne que deviene en una fenomenología de la encarnación. En esta obra se vienen a reafirmar la tesis sobre la genealogía del cuerpo subjetivo como un proceso unitario (la forma en la que vivimos el cuerpo es la forma en la que habitamos la carne) donde se sugiere una total correspondencia entre el cuerpo orgánico y la vivencia (el padecimiento) de este (el cuerpo subjetivo).

A partir de esto, surge el motivo investigativo de generar una discusión con la fenomenología de Michel Henry. El objetivo de dicha problematización es cuestionar si las tesis sobre la unicidad del cuerpo (esta experiencia del cuerpo) debe ser tal para cualquier sujeto. Pues en el caso de ser así, se está ante una pretensión de universalizar el fenómeno carne (una única forma de encarnación) por parte de Henry. Ante este posible escenario, yo como investigador busco discutir a partir de esta teoría fenomenológica cómo debería comprenderse el fenómeno de la descorporalización: aquellas situaciones donde el sujeto parece tener una experiencia de su cuerpo que no encaja con la unicidad que sostiene Michel Henry.

Para generar tal problematización, esta investigación va a pasar por tres momentos o tres maneras de ver cómo opera la descorporalización desde el pensamiento de Henry:

En el primer capítulo nos vamos a dedicar a desarrollar los argumentos centrales de la filosofía de Michel Henry como una fenomenología no intencional que pretende marcar un punto de quiebre con la forma de concebir la fenomenología y el método fenomenológico heredado por Husserl. Como veremos, la descorporalización en un primer momento la vamos a asumir como la mutilación de nuestro ser inmanente en manos de un cuerpo representado, a partir de lo donado en el mundo.

En el segundo capítulo, abordaremos la posibilidad o no desde el henryanismo de la descorporalización del ego. Lo anterior a partir del caso de la esquizofrenia en donde la psicopatología refiere situaciones donde el sujeto no somatiza su cuerpo, no lo habita, o incluso lo llega a vivenciar como incompleto o mutilado. Lo cual en algunos de estos individuos implica un rechazo de la vida (tómese en cuenta, que para Henry la vida es el fenómeno manifestado a partir de la carne). Para ello será necesario abordar la cuestión henryana de la subjetividad como afectividad inmanente.

Finalmente, en nuestro tercer y último capítulo la cuestión de la descorporalización va a ser abordada desde el estudio de la intersubjetividad: ¿Las relaciones político-éticas son relaciones descorporalizantes? Esta discusión nos llevara hacia el despliegue de la fenomenología de la encarnación como el modo de acceso a la problematización de lo intersubjetivo en Michel Henry bajo su tesis de la comunidad de los vivientes.

De modo que, la presente investigación se enmarca dentro de los estudios contemporáneos sobre la obra de Michel Henry. Es importante mencionar que los estudios sobre la obra de Henry se empiezan a dar luego de su muerte (2002) momento a partir del cual su obra empieza a ser difundida y traducida a varios idiomas; por lo que las investigaciones sobre su obra son relativamente recientes. Para finalizar, entre los motivos que nos impulsan a proponer esta investigación como una Tesis, para obtener el grado de Maestría académica en filosofía, hacemos mención de los siguientes: Primero, difundir la obra de Michel Henry en la región a través de una investigación que problematice algunas teorías de su obra. La obra de Henry no es muy conocida en Latinoamérica; en el caso de Costa Rica no existe con anterioridad ninguna investigación sobre Michel Henry

o que involucre su obra; por lo que esta investigación sería el primer estudio filosófico hecho en Costa Rica sobre la obra henryana. Segundo, hay poco tratamiento sobre el problema de investigación propuesto (los procesos de descorporalización) en la obra de Henry. Tercero, en los últimos años la obra henryana ha venido despertando intereses en círculos académicos fuera de Francia lo que implica en un mayor desarrollo de las interpretaciones del pensamiento de Henry. Nuestra investigación quiere apostar a ser una contribución que enriquezca las discusiones e interpretaciones contemporáneas de la obra henryana.

Capítulo I

Fenomenología, vida y pathos

Desde joven Michel Henry fue atraído por la fenomenología dado que la considera como el método de investigación filosófico que se propone llegar al meollo de las discusiones filosóficas sobre lo real. En esa búsqueda de la esencia del fenómeno que pregonan la obra de Husserl podemos ver un motivo filosófico de poder dar cuenta de aquello que fundamenta la realidad. Tanto la obra de Husserl como la de Heidegger (el subordinar la ontología a la fenomenología) van a venir a constituir un intertexto constante en muchas de las discusiones henryanas sea para tomar partido de tesis de ambos autores o, como suele ser la mayoría de las veces, para mostrar los puntos que no satisfacen a la filosofía henryana y van a llevar a nuestro filósofo a desarrollar su propio camino fenomenológico. Michel Henry siempre consideró a su filosofía como un ejercicio de una fenomenología radical precisamente porque su meta filosófica es dar cuenta del fundamento de lo real y ello solo es posible si radicalizamos los supuestos de esa fenomenología que Henry tiende a nombrar en sus textos como “fenomenología clásica”. Henry utiliza este término en su obra para hacer referencia a las fenomenologías de Husserl y de Heidegger dado que, para nuestro filósofo, ambas fenomenologías (cada una por sus respectivos caminos) solo son posibles a partir de nuestra relación con un mundo ajeno al individuo o nuestra relación con una conciencia del tiempo.

Michel Henry se considera a sí mismo como un fenomenólogo, pero un fenomenólogo radical pues su filosofía trasciende, radicaliza o, quizás, llega a pervertir el modo en que concibe Husserl (como fundador del método fenomenológico) a la fenomenología. Es decir, antes que concebir a la fenomenología como ciencia del fenómeno, esta es la ciencia de la fenomenización que pregunta por el principio trascendental que hace posible que el fenómeno devenga en un fenómeno. Henry comparte este punto con la fenomenología clásica tal y como leemos en las primeras páginas de la esencia de la manifestación: “La fenomenología es

precisamente el saber verdadero así entendido, en la medida que, comprendida en su significación universal, procura ser el saber de la esencia. La fenomenología es la ciencia de la esencia del fenómeno” (2015, p.69). Ahora bien, si la fenomenología es un saber verdadero y universal debe poder dar cuenta de aquello que fundamenta lo real, aquello que hace posible los fenómenos. En pocas palabras, para Michel Henry la fenomenología es la búsqueda del Archifundamento que funda la realidad; por ello nuestro filósofo apuesta por abandonar una fenomenología óptica (descripción pura eidética de fenómenos según sus regiones materiales) por una fenomenología ontológica (una fenomenología que no se ocupa de los fenómenos sino de la fenomenicidad de todos ellos). Esto último significa para Henry la radicalización y / o inversión de los supuestos de la fenomenología misma tal y como fue considerada por Husserl mismo.

Ballen (2010) afirma que toda investigación fenomenológica tiene que resolver tres preguntas fundamentales. Primero determinar la idea de lo que es la fenomenología, segundo apuntar hacia el fenómeno originario sobre el cual se va a emprender la investigación filosófica (el archifenómeno) y, tercero la identificación de la crisis en el conocimiento de la subjetividad. Precisamente estos tres momentos de los que debe dar cuenta toda investigación fenomenológica van a servirnos de guía en el desarrollo del presente capítulo. Tanto la fenomenología de Husserl como la de Heidegger son para Michel Henry unas fenomenologías que nos terminan llevando al mundo porque su verdad se relaciona con aquello que aparece en el horizonte de lo visible, una verdad de segundo orden frente a la Verdad originaria.

Esa Verdad originaria es para Henry el encuentro del hombre consigo mismo, con un pathos sobre el que se fundamenta la subjetividad, lejos de todo horizonte del mundo, ajeno al tiempo y la historia del mundo. Una Verdad invisible manifestada en cada uno de nosotros en tanto que vivientes. Henry va a proponer como Archifundamento fenomenológico a la Vida, no la vida como un producto de un pensamiento (esa vida de la que nos habla la biología) o la vida particular de cualquier organismo sino la Vida absoluta como principio trascendental a partir del cual es dada la afección como condición ontológica entre los vivientes. Sobre este

principio Henry desarrollará su fenomenología del ser humano como la expresión de un *pathos*: la carne viviente que somos cada uno de nosotros en tanto que nos es dado el ser por la Vida absoluta (que Michel Henry llegará a identificar en su último periodo filosófico con el Dios cristiano).

A continuación, vamos a desarrollar como esa radicalización de la fenomenología conduce a Michel Henry a establecer un distanciamiento con la fenomenología clásica: dado que su verdad es la verdad del mundo y nuestro ser originario no es del orden del mundo, la fenomenología clásica a pesar de ser una superación del cientificismo moderno sigue dando cuenta de la realidad del hombre a partir de su relación con el mundo. Si la esencia del ser humano es ajena al mundo, proponer su esencia desde o a partir de su relación con ese mundo no hace más que contribuir al alejamiento, al olvido del ser humano de su origen y relación trascendental con la Vida absoluta. La fenomenología clásica sigue siendo deudora del *lóγος* griego por ello va a dar cuenta de la esencia del ser humano y su cuerpo mediado el mundo y la representación de este en el mundo. Ese arrojamiento de la esencia de lo humano al mundo no es más que un ejercicio del pensamiento griego de descorporalizar al individuo de sí mismo, de su carne.

I. ¿Qué es la fenomenología?

La fenomenología, concebida por Husserl, se encarga de estudiar los objetos en el cómo; entiéndase los objetos no considerados en su contenido particular sino en el modo según el cual se nos dan y nos aparecen (en el cómo de su donación). Este modo en cómo nos son dados los fenómenos remite a la verdad en un sentido fenomenológico. Esa labor que se le adjudica al fenomenólogo va en contra de la actitud natural del hombre de ciencia (aquel que afirma la verdad de los objetos tomados como reales). Tenemos dos tipos de verdades: la verdad en sentido fenomenológico y la verdad que predica la ciencia. Al fenomenólogo no le interesan las verdades de la ciencia y los objetos empíricos que esta estudia; cuando nos referimos a la verdad en un sentido fenomenológico debemos entender la investigación que pueda dar cuenta de aquello que hace

posible lo mostrado en el mundo (los fenómenos). Así, la verdad fenomenológica viene a dar cuenta de esa posibilidad sobre la que sustentan las verdades de los fenómenos que son dados en el horizonte del mundo.

Debemos recordar que la posibilidad de poder acceder a la verdad en sentido fenomenológico atraviesa, según el método heredado por Husserl, dos momentos: primero una *epojé* fenomenológica (una puesta entre paréntesis de los hechos y verdades del mundo) y segundo una *epojé* trascendental. A partir de esta segunda, topamos con la esfera de lo esencial, aquello donde se presentan, de acuerdo con Husserl en *Ideas I* (1962, p. 74) “las vivencias puras, la conciencia pura, con sus correlatos puros y, por otra parte, su yo puro desde el yo, la conciencia, las vivencias que se nos dan en la actitud natural”. Así el análisis fenomenológico nos conduce a posar nuestra mirada en lo inmanente con el fin de realizar un análisis esencial y sistemático de la esfera de la conciencia. De acuerdo con Husserl (1962, p.75), dicho análisis implica la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica.

La reducción fenomenológica nos conduce al ámbito de la conciencia pura, región lejana a la epistemología de la actitud natural. La fenomenología husserliana nos exige la mostración de los principios trascendentales, lo que nos lleva a un análisis eidético en pro del develamiento de tales principios. Frente al ámbito de la conciencia pura el primer paso es investigar la esencia de dicha conciencia. El análisis de la esencia de la conciencia nos remite a los actos de la conciencia que librados de todo contenido trascendente a ellos mismos nos enfrenta a las *cogitaciones* del yo puro.

Hemos de tener en cuenta en este punto, la imposibilidad de la presentación de las *cogitaciones* si prescindimos de la conciencia. Dado que lo propio de la conciencia son las *cogitaciones* (una vivencia de conciencia); conciencia y *cogitaciones* constituyen una unidad. Las *cogitaciones* son la mostración de la

intencionalidad inherente a la conciencia dado que estas siempre van a estar referidas a un algo.¹ De modo que: “Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también “vivencias intencionales”; en tanto son conciencia de algo, se dicen “referidas intencionalmente” a este algo” (Husserl, 1962, p.82). Así, un análisis fenomenológico husserliano nos conduce al terreno de la conciencia pura en donde son mostrados los principios originarios que posibilitan la experiencia fenoménica tanto de la inmanencia como de la trascendencia. Pero, ¿Cómo son posibles esos principios originarios? ¿Cómo da cuenta el análisis husserliano de la mostración de la subjetividad absoluta a partir de la investigación eidética?

La conceptualización del método fenomenológico que hemos venido caracterizando, propia de *Ideas I*, hace referencia a lo que podríamos denominar en el pensamiento husserliano como “fenomenología estática” producto de una especie de platonización (la búsqueda de la esencia de los fenomenicidad) al momento de concebir en sus inicios Husserl a la fenomenología. Esta distinción es de suma importancia al momento de referir al pensamiento husserliano, pues a partir de la década de 1920 tenemos un Husserl que lleva su fenomenología estática hacia una fenomenología que podríamos llamar “genética”. Para comprender en líneas generales el cambio de dirección que nos lleva de la primera fenomenología a la segunda fenomenología, Oswell (2014) lo plantea en los siguientes términos: método estático se orienta a captar, mediante un análisis de las vivencias, la estructura esencial de los fenómenos que se presentan como un hecho consumado, la perspectiva genética intenta develar la “historia” de la conciencia y sus correlatos, de manera tal que tanto sujeto como el objeto se revelan como el resultado de un proceso de génesis.

Introducimos esta distinción, precisamente porque en sus críticas a la fenomenología de Husserl, Michel Henry discute con la fenomenología de Husserl que llamamos eidética, como sucede en la primera sección de *Encarnación*. Henry parece estar discutiendo con la fenomenología eidética dado que vuelve sobre el análisis del tiempo dado en las *Lecciones sobre el origen de la conciencia del tiempo*, sobre este texto el propio

¹ El *cogitatum*, el objeto de la *cogitatio*.

Husserl años después considerara que el análisis hecho en esta obra es bastante “abstracto”. Como vamos a ver en los próximos apartados de este capítulo, la crítica henryana apunta muchas veces a la eidética husserlina.

Ahora bien, remitiéndonos al pensamiento henryano, ¿dónde inician los malentendidos en la fenomenología? Henry afirma que el aparecer se convierte en el objeto de estudio de la fenomenología, pero en ningún momento parece que Husserl nos explique en qué consiste *el aparecer puro*.² Topamos con una no respuesta en la fenomenología husserliana ante la pregunta sobre que aquello que posibilita la aparición del aparecer puro en cuanto tal. El supuesto sobre el que se basa la investigación fenomenológica es el aparecer puro, a partir de este es posible nuestro acceso a lo mostrado. Sin embargo, si el fenomenólogo no ha descrito, no ha dado cuenta de que sea aquello que posibilita el aparecer puro construye una investigación que parte de supuestos indeterminados hasta el punto de poder volverla engañosa o incierta. Revisemos, a continuación, cuáles son los principios básicos sobre los que Husserl funda la fenomenología:

a. *Tanta apariencia, tanto ser*

Por el término apariencia podemos asumir dos posibles usos: apariencia como lo mostrado o apariencia como el aparecer en cuanto tal. El principio que hemos enunciado no es claro en el uso que se está haciendo del término apariencia, lo cual puede conducirnos a equívocos. Se parte de que la investigación fenomenológica se las ve con la apariencia, pero no se indica en que consiste la naturaleza de la apariencia. Para Henry, Husserl busca una superación de la ontología especulativa en pro de un método que nos diera principios que descansan sobre fenómenos reales indiscutibles del mundo. Ahora, ¿Cómo es posible lograr la tarea que se ha propuesto Husserl si estamos partiendo de conceptos formales sobre la apariencia y el ser?

² Siguiendo a Marín (2016, p.38), defender una fenomenología de lo invisible (dar cuenta del aparecer puro como inmanencia) ha sido duramente criticado por ciertos círculos fenomenológicos “ortodoxos” contra aquel grupo de fenomenólogos (incluido Michel Henry) agrupados bajo el rótulo del “giro teológico de la fenomenología francesa”; pues ese intento de querer develar la verdad originaria dejando de lado la intencionalidad y el mundo: ¿no desvía a la fenomenología de la senda prevista por su padre fundador?.

He aquí por qué Henry sugiere hacer el primer viraje de la fenomenología *tanto aparecer, tanto ser*. Del aparecer depende toda existencia, todo ser posible. De acuerdo con Henry (2008, p. 40) en la medida en que *el aparecer aparece, el ser es*. Si asumimos la inversión de este principio es incorrecto poner al mismo nivel el aparecer puro y el ser. Jerárquicamente no están en el mismo lugar, el ser toma su ser gracias al aparecer, sin el aparecer el ser es una nada. Esto lo que quiere significar no es otra cosa que la ontología se va encontrar por principio supeditada a la fenomenología.

b. *Ir a las cosas mismas*

Con este principio se busca que investiguemos los fenómenos como reducidos a su contenido fenomenológico efectivo (a lo que aparece tal como aparece) dejando de lado las interpretaciones y lo que han dicho distintos saberes sobre el fenómeno. Ahora bien, ¿qué son las cosas mismas? Si nos atenemos a la sugerencia henryana sobre el objeto de la fenomenología, ir a las cosas mismas no nos debería remitir en un primer momento a lo que está mostrado en el mundo (lo visible) sino a aquello que posibilita lo mostrado (lo invisible). Este es el segundo momento del viraje de la fenomenología propuesto por Henry: *ir hacia la cosa misma no es más que ir hacia el aparecer puro*. En el caso de la fenomenología henryana este aparecer puro es el autoaparecer. Por tanto, objeto y método de investigación se funden en uno solo.

I.I La crisis de la fenomenicidad

Michel Henry se pregunta por qué la fenomenología al buscar fundamentar aquello que posibilita la mostración de los fenómenos, termina conduciendo dicha búsqueda en la fundamentación del cómo son percibidos los objetos en el mundo. Esto es: fundamentar los principios formales de la fenomenología (ya criticados por su mera formalidad) en el aparecer del mundo. Dice Henry que “dado que los fenómenos sometidos al análisis no son otros que los del mundo, el aparecer resultante a partir de ellos no será otro que aquél en que semejantes fenómenos se muestran: el aparecer del mundo y ningún otro. El concepto formal y

todavía indeterminado del aparecer cede subrepticamente su lugar a un concepto totalmente diferente, esta vez perfectamente determinado.” (2018, p.48)

Es decir, para Henry la eidética husserliana reduce los modos de aparecer, aquello que tiene que investigar la fenomenología, a modos de aparecer del mundo. Se excluye de entrada cualquier tipo de experiencia de un fenómeno cuyo aparecer no sea dado en el mundo. ¿Qué implicaciones derivamos de esto? La eidética es una fenomenología del mundo. ¿Qué tipo de mundo? El mundo exterior al individuo asumiendo este como el lugar donde los fenómenos aparecen, los fenómenos mundanos. Si pretendemos hacer un análisis fenomenológico del cuerpo desde los supuestos de Husserl estamos obligados a investigar el cuerpo mundano, el cuerpo mostrado en el mundo.³

En este punto, la gran pregunta de Henry hacia Husserl es: ¿Y sí suponemos que el cuerpo solo puede mostrarse en el mundo más no así la carne? Estamos ante la necesidad de dar un paso más en el viraje de la fenomenología: dissociar la idea de que la carne debe ser reducida al cuerpo mostrado como un fenómeno mundano. El fallo radica en reducir todo aparecer a un aparecer en el mundo y con ello, según Henry, la eidética termina impidiendo el acceso a aquello mismo que desea investigar: el aparecer puro. Preguntar por la carne, querer dilucidar lo que sea la carne implica para el fenomenólogo asumir la posibilidad de un aparecer que sea ajeno al aparecer del mundo.

Este abordaje de los fenómenos mundanos nos lleva a discutir el papel que tiene la intuición en el método fenomenológico. La intuición es definida por Husserl en *Ideas I* §24 como “la percepción en la que se nos da algo originariamente”. Ahora bien, lo que es dado en la intuición y hace de ella misma una intuición solo es posible dada la estructura de la conciencia, que no es otra cosa que la intencionalidad misma. Por tanto, la intuición debe a la intencionalidad su poder fenomenológico.⁴ Este poder fenomenológico no consiste en otra

³ Contra este análisis se enarbola la fenomenología de la carne.

⁴ Instituir la condición de fenómeno y, por ella hacer surgir la fenomenicidad

cosa que el movimiento hacia el cual la intencionalidad se desborda de sí dirigiéndose fuera de sí, disponiéndose hacia el mundo. Se comprende el porqué de la enunciación del segundo principio, en tanto ese *ir a las cosas mismas* es una referencia al movimiento que posibilita la fenomenicidad: la intencionalidad. A partir de la noción de intencionalidad, Husserl pretende esclarecer y dar fundamento a lo que un primer momento estaba incierto (la fenomenicidad). Con ello, al mismo tiempo se quiere hacer una distinción entre la realidad de la conciencia y aquello que se sitúan fuera de ella (lo trascendente).

Henry se pregunta si bajo esta forma de definir la conciencia que nos ha dado Husserl es posible descubrir la interioridad de la conciencia misma. El diagnóstico henryano es negativo pues el filósofo no ve cómo es posible develar la interioridad de la conciencia cuando Husserl ha definido a la misma desde la intencionalidad.⁵ La intencionalidad nos remite al afuera, al aparecer de los objetos, al aparecer del mundo. Por su parte, al preguntar por la interioridad de la conciencia, estamos preguntando por la posibilidad misma de develar la conciencia sin necesidad de intencionalidad alguna. Sobre este punto, menciona Henry:

La revelación es aquí la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del objeto. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado en este aparecimiento que es el objeto, es el modo de aparecer propio del objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros. (Henry, 2018, p.51)

A partir de esta revelación, el individuo se enfrenta a una serie de objetos y otros seres vivos que se le presentan en el mundo. A partir de la intencionalidad se da una comprensión amplia y profunda de todos los

⁵ Esto sin querer minimizar los alcances que tiene en la fenomenología husserliana el descubrimiento de la intencionalidad como vehículo de la percepción, la imaginación y las intencionalidades significantes.

tipos de objetos con los que podemos relacionarnos.⁶ Por ello, la fenomenología viene a ser aquello que hace visible el conjunto de relaciones que vinculan al ser humano con el ser.⁷

Sin embargo, ¿es posible que la intencionalidad no esté referida a aquello se le presenta delante de ella, sino que se dirija a sí misma? Si bien la intencionalidad es la que revela al mundo, ¿Cómo se revela la intencionalidad a sí misma? Estas preguntas ponen en aprietos la fenomenología husserliana pues nos pueden llevar a afirmar la paradoja de que debe existir una intencionalidad de la intencionalidad a través de la cual se nos revela, pero al mismo tiempo debería darse una intencionalidad de la intencionalidad de la intencionalidad de la conciencia y así hasta el infinito. ¿Qué hacer frente a este dilema? ¿Es posible desde los postulados de Husserl la puesta en escena de algo distinto de la intencionalidad que sea aquello que la revela al individuo?

Estamos ante lo que Michel Henry denomina la crisis de la fenomenología: a causa del carácter reduccionista del concepto de fenomenicidad empleado por Husserl no nos es posible dar una respuesta satisfactoria a las preguntas anteriores. Husserl nos lleva a afirmar que la única experiencia posible es la experiencia del mundo (sea sensible o inteligible) y, por tanto, el único conocimiento posible es el conocimiento del mundo. La conclusión del porqué de esta crisis es tajante: las bases de la fenomenología de Husserl son cuestionables pues ¿Cómo es posible el no poder afirmar la revelación de la intencionalidad por sí misma sino solamente la revelación de la intencionalidad a partir de lo revelado?

Henry hace hincapié de que esta crisis que afecta a la fenomenología misma no solo es producida por el concepto de fenomenicidad sino, al mismo tiempo, por el concepto de fenómeno. Como ya se comentó antes, el origen de la palabra fenómeno remite a aquello que se aparece, aquello que se muestra. Siguiendo a Heidegger en *Ser y Tiempo* §4, Henry afirma que aparecer significa “venir a la luz” en el horizonte donde toda visibilidad puede devenir visible para nosotros. Pero antes de hacer visible lo que contiene el horizonte se debe producir la

⁶ En tanto mi experiencia del mundo y de los otros solo es posible a través de la intencionalidad.

⁷ Dado que la intencionalidad es un referirse a, aquello que se presenta ante nosotros.

visibilidad del horizonte, esto es la aparición del mundo. A partir de esto, Henry considera que Heidegger supera la ingenua confusión de confundir el mundo con la suma de entes que está afuera; sino por el contrario el mundo deviene en un aparecer. Otro de los grandes giros que Michel Henry adjudica a Heidegger es su noción de tiempo que se propone como una temporalización de la temporalidad: el ek-tasis donde los fenómenos se deslizan entre el futuro, el presente y el pasado. El aparecer del mundo se cumple bajo la temporalización de la temporalidad. La temporalidad del mundo, no es otra cosa que su aparecer ante nosotros, su “ser-ahí”.

A pesar de las críticas que Heidegger realiza a Husserl, este sigue situando el fundamento del aparecer en el mundo. El “aparecer en el mundo” posee unas características peculiares cuya descripción nos es necesaria para poder establecer sus puntos de desencuentro con la fenomenología de la carne. A continuación, enumeramos dichas características⁸:

1. Dado que el ek-stasis lo que nos muestra es la exterioridad, lo que aparece desde esta estructura siempre va a ser lo exterior al individuo, aquello otro que lo excede, que esta fuera y más allá de él, el horizonte y aquello es mostrado en el horizonte del mundo. Por ende, al momento de querer develar la fenomenicidad pura a partir de los fenómenos, la esencia que revela dicho análisis fenomenológico no es otra cosa más que la esencia del mundo. ¿Qué implica esto para la existencia humana? El ser humano solo es posible en tanto este se concibe como *Dasein*.
2. Dado que el aparecer es el aparecer de lo exterior, este es indiferente frente a la vida del individuo al que se le aparece el mundo: el mundo no lo ama, no lo desea, no lo protege, no tiene ningún tipo de afinidad con él.
3. Al aparecer del mundo no sólo le resulta indiferente todo lo que desvela, es incapaz de conferirle la existencia. El mundo no es capaz de crear ni otorgar existencia a nada. Tal indiferencia del mundo es explicada por esta incapacidad de crear vida.

⁸ Para el desarrollo completo de estos puntos véase el parágrafo 4 de *Encarnación*.

¿Qué implica afirmar que el mundo es impotencia? Esto significa que el aparecer en el mundo no tiene la capacidad de otorgar existencia a aquello que aparece en él. Con ello entra en crisis uno de los pilares de la fenomenología clásica, aquel que afirma que es la fenomenicidad la que hace manifiesto el ser. Si el mundo es impotente, este principio se vuelve un sin sentido. Henry va más allá en su crítica al afirmar que es porque aparecen los fenómenos en el mundo por lo que no existen (2001, p.60). Podemos concluir de esto, entonces, que el mundo y los fenómenos mostrados allí carecen por completo de existencia, pues carecen de vida.

He aquí por qué la insistencia de Michel Henry de proponer el viraje de la fenomenología dado que esta guarda en su seno una gran paradoja: querer fundar lo real a partir del mundo: el mundo desrealiza desde el principio todo aquello que se muestra en él. Estamos ante la tesis henryana de la indigencia ontológica del aparecer del mundo: *la incapacidad de este aparecer (el aparecer del mundo) para dar cuenta de lo que aparece en él.*

I.II La impresión originaria

a. *El origen del tiempo y la fenomenología de la impresión en las Lecciones de Husserl*

Ubiquemos en las *Lecciones* de Husserl, *¿Cómo hay que entender la aprehensión de objetos temporales trascendentes sucesivos que se extiende a lo largo de una duración?* Si prestamos atención a esta pregunta, en ella es claro que se está suponiendo el tiempo mismo en donde los objetos temporales son mostrados. Por ello, de esta pregunta inicial pasamos a la pregunta fenomenológica sobre el tiempo: *¿Cómo se constituye, además de los objetos temporales, el tiempo mismo, la duración y sucesión de los objetos?* Ambas preguntas surgen al momento de abstraernos de todas las trascendencias, lugar en donde topamos con una percepción que conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica. Ahora bien, hacer un análisis fenomenológico del tiempo mismo nos va a remitir a la constitución de los objetos temporales de modo que es necesario tomarlos en consideración. Así, en la fenomenología husserliana hay dos maneras de comprender el

tiempo que se encuentran en correspondencia con las dos preguntas anteriormente señaladas: el tiempo de la conciencia (inmanente, esencial) y el tiempo del objeto (el tiempo trascendente). Dado que,

(...) Se trata de investigar con mayor detalle lo que aquí encontramos y podemos describir como fenómeno de la conciencia constituyente de tiempo, de esa conciencia en que se constituyen los objetos temporales con sus determinaciones temporales. Distinguimos el objeto duradero, inmanente, y el objeto en el cómo (de su aparecer), que es consciente como actualmente presente o como pasado. (Husserl, 2002, p. 49)

Vemos que Husserl nos está proponiendo una diferencia fundamental: aquello que es inmanente, duradero (lo que remite al fundamento del aparecer) y aquello que nos es dado (lo que aparece). Sobre este punto, en el §9 de la sección segunda de las *Lecciones*, Husserl nos indica que al momento de hablar de la intencionalidad debemos tener en cuenta esta dualidad inherente a ella misma. Es decir, que bajo el concepto de intencionalidad hacemos referencia a la direccionalidad de la conciencia sobre un objeto, este objeto puede ser entendido de dos maneras: como el aparecer mismo o aquello que aparece. Pero tanto uno como el otro están remitidos a un acto intencional de la conciencia.

Dado que la temporalidad inmanente es un acto intencional este es a la vez tiempo de la conciencia y conciencia de tiempo.⁹ Esto último implica que la temporalidad inmanente es condición de la temporalidad trascendente. Por ello nuestro interés radica en investigar aquello que sea el tiempo de la conciencia, dado que en este es donde se deberían hallar los principios trascendentales de la experiencia fenoménica del tiempo mismo y de los objetos temporales. Atendiendo a dicha duplicidad inherente a la temporalidad inmanente tenemos dos planos que debería investigar el análisis fenomenológico del tiempo: tenemos por un lado el plano gnoseológico (el tiempo como condición de posibilidad de la experiencia de objetos) y el plano ontológico (el tiempo como estructura universal de la experiencia pura).

⁹ Tanto conciencia del tiempo inmanente como conciencia del tiempo trascendente.

¿Cómo es abordado este tema? El plano ontológico del tiempo es desarrollo en *Ideas I* junto con el resto de estructuras de la conciencia pura: la reflexión y la intencionalidad. Husserl en §84 de *Ideas* indica que la intencionalidad es aquello que caracteriza a la conciencia y, por tanto, la condición esencial de la esfera de las vivencias en general, dado que todas participan en modo alguno de la intencionalidad. El conjunto de todas ellas comprende una corriente de conciencia, corriente de vivencias intencionales. A partir de §85 de *Ideas I*, Husserl desarrolla a fondo esta tesis sobre que la intencionalidad engloba en sí toda clase de vivencias, que vendrían a conformar la corriente de vivencias. Sin embargo, Husserl nos está hablando de varias clases de vivencias en donde unas van a participar en mayor o menor grado de la intencionalidad. Esto nos abre ante la siguiente situación: tenemos vivencias intencionales¹⁰ y vivencias no intencionales.¹¹

Ahondemos en estas “vivencias no intencionales”. De acuerdo con lo propuesto por Husserl en el texto en mención, este tipo de vivencias debemos considerarlas como sensibles en tanto son aquellas que dan cuenta de los contenidos de la sensación. A partir de los datos de la sensación (datos de color, datos de sonido, datos de tacto) se manifiesta vivencialmente la sensibilidad.¹² Ahora, se nos propone lo siguiente: si bien estos contenidos primarios de la sensibilidad (los sentimientos, el placer, el dolor, los impulsos) que surgen a partir de los datos de la sensación son en un primer momento no intencionales, dichas vivencias forman parte de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales. Por tanto:

(...) De tal suerte que sobre estos elementos sensibles hay una capa, por así decirlo, “animadora”, que les da sentido (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta. (Husserl, 1962, p. 203)

¹⁰ Llevan en sí lo específico de la intencionalidad, esto es la conciencia se encuentra dirigida a algo.

¹¹ En las *Investigaciones lógicas*, Husserl les denomina “contenidos primarios”.

¹² Entendida como el residuo fenomenológico de lo que procuran los “sentidos” en la percepción exterior normal

Atendiendo al pasaje citado, tenemos la propuesta de lo sensible como la materia fenomenológica que viene a ser informada por la intencionalidad. Al momento de presentar una vivencia como intencional estamos ante un fenómeno unitario que, desde Husserl, vendría a estar conformado por materia (los contenidos vivenciales sensibles) y forma (la intencionalidad). A partir de esto, Husserl propone denominar a los contenidos sensibles como datos hyléticos materiales o simplemente materias. En este punto de *Ideas I* se deja como indeciso la cuestión si las vivencias sensibles necesitan siempre una apercepción animadora (materia sin forma) o si la intencionalidad puede tener concreción sin una base sensible (forma sin materia). Entonces, toda vivencia concreta está compuesta de dos elementos: la materia no intencional y aquello que informa a esta materia a partir de la intencionalidad. Este último elemento a través del cual se informa a la materia (otorgar sentido y dar referencia objetiva a las sensaciones) es lo que Husserl va a denominar noesis. A partir de esto, tenemos que la intencionalidad surge en el plano de la noesis (la aprehensión interpretativa), mientras que los datos sensibles son la materia para las formaciones intencionales.

La intencionalidad, por su parte, siempre es referencia objetiva en tanto siempre se va a encontrar referida a algo, incluso puede ella misma tomarse como objeto y ser conciencia reflexiva de sí. En *Ideas I*, se nos indica que las percepciones inmanentes son aquellas cuya esencia es inherente, que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas. Como ejemplos de esto Husserl menciona: actos que están referidos a un acto del mismo yo, o bien un acto a un dato de sensible del mismo yo. Aquí percepción y objeto de percepción forman una unidad inmediata, la de una sola *cogitatio* concreta. Según el lenguaje utilizado por Husserl las percepciones inmanentes están encerradas en sí mismas.

Esta percepción interna es la reflexión, la percepción de la conciencia por sí misma. Debemos tener en cuenta que como la reflexión implica el tomar como objeto intencional a la conciencia misma, este última existe independientemente de la reflexión. A partir de esto, Sassi (1972) sostiene que los márgenes de la noción de conciencia husserliana se tienden a expandir de la conciencia central y actual hacia los que

podríamos denominar como conciencia marginal. Esta conciencia marginal daría cuenta del horizonte perceptivo en el que se encuentra el objeto de mi percepción actual, en este último se centraría mi atención, pero, al mismo tiempo, intencionalmente tiendo a percibir el objeto como inmerso dentro de un horizonte. Y eso último es posible en tanto cada una de las vivencias componen una unidad temporal constituida (corriente de vivencias) en la conciencia fenomenológica del tiempo. El tiempo interno nos remite al yo puro trascendental por cuyo actuar es posible hablar de tiempo, de objetos en el tiempo y en general de objetos.

El tiempo se presenta, al ser una conciencia trascendental, como una de las posibilidades de la experiencia de objetos: todo objeto se da en el espacio y en el tiempo. ¿Cuál es el papel del tiempo como condición de posibilidad en dicha experiencia? El objeto viene a ser propuesto como una unidad intencional (nunca acabada) de la que tiene conciencia a partir de una multiplicidad de los datos de la sensación. Es decir, “cuando las diversas aprehensiones de distintas determinaciones objetivas se fusionan en una unidad aprehensional, llegamos a la percepción de una única cosa, esto es el objeto” (Sassi, 1972, p. 94).

Practicada la epojé, el mundo asumido como objeto producto de una unidad aprehensional deja su carácter real y se presenta en la esfera de la conciencia como elemento irreal, siendo la única posibilidad de esta en la conciencia como un correlato intencional. Esto último es el noéma que en el §9 de *Ideas I* viene a ser definido como lo constituido trascendentalmente por medio de las funciones noéticas sobre la base de las vivencias materiales. El noéma es sobre el que se despliega el sentido de la vivencia intencional, en tanto este es el contenido de una intuición pura a partir del cual se da el sentido inmanente: lo intuitivo en cuanto tal, aquello que aparece, que no es dado en la percepción. Esto último viene a ser el carácter fundamental de la conciencia pues con ello la vivencia se convierte en una vivencia que tiene sentido, en una vivencia noética. Sin embargo, es importante aclarar que la *hylé* es la que determina a los objetos que aparecen mientras que la noésis se encarga de constituir su objetividad.

¿Y cómo entra a jugar el tiempo en la experiencia del objeto? Sobre esto Husserl nos indica lo siguiente en el §10 de la segunda sección de las *Lecciones*: “Hablamos aquí de “fenómenos en decurso o decursivos”, o, mejor aún, de “modos de la orientación temporal”, y en referencia a los propios objetos inmanentes lo hacemos de sus “caracteres decursivos” (por ejemplo, ahora, pasado).” (Husserl, 2002, p. 50) La percepción tiene un carácter puntual, es siempre un ahora. Sin embargo, el objeto es algo más que el ahora que percibo por lo que la percepción deviene en la sucesión de cada uno de los ahora del objeto. Para que esto sea posible es necesario que la conciencia (el tiempo inmanente) retenga cada uno de los aspectos transcurridos del objeto para volver sobre ellos y referirlos a una y la misma cosa. Así, tenemos que la constitución de los objetos inmanente (*hylé* y *noesis*) es posible a partir de la corriente temporal subjetiva.

Topamos de nuevo con la dualidad inmanente: el tiempo como sentido (el tiempo fenomenológico) y el tiempo percibido (el tiempo objetivo). La temporalidad objetiva surge en el plano de lo noemático mientras que el tiempo fenomenológico nos refiere a la *hylé* (en este caso, un dato temporal sentido). En la fenomenología husserliana es imposible que se presenten datos sensibles independientemente sin haber sido aprehendidos, pues al analizar fenomenológicamente el tiempo nos percatamos de que el tiempo se manifiesta a través de los distintos contenidos hyléticos como lo que posibilita la constitución de los mismos como unidades y objetos inmanentes. Es decir: “no hay una materia tiempo que pueda ser informada, sino que el tiempo es la “forma” que anima a todos los contenidos hyléticos, es una aprehensión que carece de un “contenido aprehensivo” específico” (Sassi, 1972, p. 94 - 95).

Se nos está presentando al tiempo como constituyente que no es otra cosa que afirmar a la temporalidad como la fundadora de aprehensión. Ahora, si preguntamos sobre el tiempo sentido independiente de ese plano constituyente en *Ideas I*, Husserl deja entrever la imposibilidad de asumir a este tiempo como no constituido. Respecto al tiempo sentido solo podemos afirmar que representa al tiempo objetivo, pero no hay una comunidad de esencia entre uno y otro. La unidad del objeto en la corriente de vivencias corresponde es

producto de una conciencia que es temporal (la manera en cómo el objeto aparece en nuestra conciencia) y constituyente (percepción del objeto inmanente duradero). Por tanto, objetivizante dado que toda percepción de un objeto en el ahora tiene su referencia retencional y protencional: se introduce un objeto en la conciencia y al momento de constituirlo objetivamente se lo incorpora en un fluir temporal constituyente. En palabras de Husserl:

A la continuidad de modos decursivos de cada uno de los puntos de duración; esta continuidad está encerrada, obviamente, en la continuidad de esos primeros modos decursivos. La continuidad decursiva de un objeto que dura es, pues, un continuo cuyas fases son los continuos de los modos decursivos de los distintos puntos temporales del objeto. Si avanzamos a lo largo de la continuidad concreta, progresamos en las modificaciones constantes, y en ellas muda constantemente el modo decursivo, o sea, la continuidad decursiva de los correspondientes puntos temporales. (Husserl, 2002, p. 51)

A continuación, la pregunta que surge es ¿cómo el objeto inmanente duradero comienza a existir? Para dar una explicación de esto, Husserl propone un punto de partida: el ahora o la protoimpresión: la impresión recibida a través de la sensación. Es decir, la conciencia no es nada sin la impresión, no puede producir su objeto a partir de nada sino sólo a partir de una sensación originaria (los datos hylético primarios). Husserl nos indica lo siguiente al momento de discutir la impresión originaria, tomando como ejemplo la percepción temporal de una melodía, en el §10 de las *Lecciones*:

El “punto – fuente” que inaugura el “producirse” del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido – ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia “en” la conciencia); un sonido – ahora siempre nuevo releva continuamente al que pasado a la modificación. Pero cuando la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual. Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual) ella es retención del sonido que ha sido. (Husserl, 2002, p. 51)

El siguiente punto es establecer como a partir de esta protoimpresión que se viene actualizando a cada instante se da la posibilidad de la conciencia de establecer una unidad temporal objetiva, esto es posible a partir del “ahora modificado”: “Lo que en realidad sucede, es que cada “ahora” que es desplazado por un “ahora” posterior, no desaparece de la corriente de conciencia, sino que es conservado en la retención y conservado con las mismas características con que fue aprehendido: la misma intensidad, el mismo tiempo, etc.” (Sassi, 1972, p. 100). Esto lo que quiere decir es que conforme va “creciendo” la actualidad de la protoimpresión está pasa a ser retención inmediata (tal como lo deja claro en el pasaje citado) y así sucesivamente conforme se van sucediendo las actualizaciones en el tiempo: modificaciones del lugar temporal (del ahora presente al ahora pasado). Vemos como la impresión originaria, esta *hylé*, es informada a cada instante al ser parte del flujo de vivencias inscritos en una conciencia temporal.

Es decir, la impresión originaria viene a cobrar sentido en tanto es constituida a partir de la temporalidad transformándola en una retención del ahora o una protención del ahora. El objeto temporal se constituye como objetividad inmanente a través de las distintas fases de su aparecer (percepción – retención – protención). Apunta Husserl respecto a esto lo siguiente:

Es un hecho general y esencialísimo el que cada ahora, al sumergirse en el pasado mantiene fija su identidad estricta. Expresado fenomenológicamente: la conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma constantemente en una conciencia del pasado, mientras que al mismo tiempo se alza siempre una nueva conciencia de ahora. En esta transformación la conciencia que se modifica conserva su intención objetiva – y ello pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo. (Husserl, 2002, p. 82)

La impresión (el experimentar sensaciones) viene a ser propuesto por Husserl como la conciencia originaria del tiempo, pues solamente a partir de los datos de la sensación se pone en marcha el proceso constituyente de objetividad. Con esto lo que Husserl nos quiere proponer es que lo que la conciencia produce son

modificaciones de las protoimpresiones, las cuales no son producidas en la conciencia, sino que son recibidas por ella. Sobre este punto en Husserl, Sassi apunta lo siguiente: “La sensación es el modo originario de la conciencia temporal. Al decir “modo originario” queremos significar que sólo la percepción nos presenta el objeto “en carne y hueso”, sólo ella lo constituye “originariamente”, tal como es en sí mismo” (1972, p. 102). Finalmente tenemos en el planteamiento de Husserl tres modos esenciales de la conciencia temporal:

1. La conciencia originaria: la sensación o conciencia temporal presentativa. Esta es la modalidad no – reflexiva.
2. La conciencia actualizadora: las retenciones y protenciones secundarias en tanto no constituyen originariamente el objeto.
3. La fantasía pura: esta es calificada de no posicional en tanto que el “ahora” fantaseado no guarda ninguna relación con el objeto del ahora percibido.

Es claro que los dos primeros son fundamentales pues son los encargados de la constitución de la objetividad. La objetividad se constituye en la subjetividad como unidad de la conciencia; para la constitución plena de tal objetividad son necesarias una conciencia originaria de tiempo y una conciencia actualizadora. Por su parte, la impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por génesis espontánea, es engendramiento originario:

La impresión originaria es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulteriores. La impresión originaria tiene por contenido lo que la palabra *ahora* significa cuando se la toma en el más estricto sentido. Cada nuevo ahora es contenido de una nueva impresión originaria. De continuo se alumbra una impresión nueva, siempre nueva, con una materia siempre nueva, sea ella igual, sea cambiante. Lo que distingue impresión originaria de impresión originaria, tal es el momento individualizador de la impresión originaria de lugares de tiempo, que

es algo muy esencialmente distinto frente a la cualidad y frente a los restantes momentos materiales del contenido de sensación. (Husserl, 2002, p. 87).

A partir de esto, la conciencia constitutiva del tiempo se convierte en una instancia última de la propia subjetividad, que constituye la totalidad de sus actos con arreglo a una peculiar estructura intencional que tiene la forma del flujo: su fase protoimpresional, a cada instante, marca en el dato hylético puro que en ella se hace consciente su propia determinación temporal absoluta. ¿Y cómo está constituida esta corriente temporal subjetiva? Esta se constituye en una conciencia absoluta, último eslabón del origen del tiempo. Esta conciencia es atemporal (por tanto, no está constituida, dado que toda constitución se da en el tiempo). Husserl introduce una precisión sobre esta conciencia absoluta atemporal: atemporal debe entenderse como carente de temporalización (aquello que carece de duración, de acontecimientos) más si posee temporalidad por tanto es una corriente de conciencia inmersa en un perpetuo cambio. Es conciencia absoluta no es un objeto (por ello no está sujeta a la temporalización) sino precisamente la subjetividad absoluta. Esta última es la *hýle* de la temporalización y de toda constitución (esquema ahora – retención – protención):

¿Pero acaso no es entonces el flujo una secuencia, y no tiene él un ahora, una fase actual y una continuidad de pasados, conscientes ahora en retenciones? A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en su imagen designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres. (Husserl, 2002, p. 95)

He aquí el origen fenomenológico del tiempo y a partir de este análisis como topamos con el plano de la subjetividad absoluta en la fenomenología husserliana. Esta subjetividad absoluta si bien no está constituida viene a autoconstituirse a través del proceso en que constituyen los objetos en el flujo de la temporalización

(la retención y protención de las proto - impresiones). Por tanto, la subjetividad absoluta, desde el esquema husserliano eidético, se autoconstituye a partir de la temporalización intencional del objeto *como conciencia del ahora, conciencia de lo que ha sido, conciencia de lo que está por venir*. La cuestión que resulta del análisis “abstracto” de las *Lecciones* es el siguiente: ¿si la subjetividad absoluta se constituye como fenómeno a partir de la temporalización de los objetos intencionales, no se convierta ella también en objeto? Husserl responde a esto en *Ideas I* §39 afirmando que la conciencia absoluta es una protociencia, es decir una conciencia de sí no objetivante.

b. *La impresión como autodonación*

Husserl define en el §85 de *Ideas I* (1962, p. 204-205-206) lo que entiende por fenomenología hylética a partir de la cual han quedado disociados los momentos reales de los irreales (pertenecientes al noéma). Aquello del mundo que es percibido, no está realmente en la conciencia pues no forma parte de la sustancia propia de esta: se encuentra fuera de ella y, por tanto, en el ámbito de lo irreal, ya que se ha establecido que la subjetividad es el terreno de la realidad. Sobre este punto, debemos hacer la aclaración que Husserl distingue dos momentos: el momento hylético y el momento intencional; estos últimos son los que animan a los primeros y les dan sentido.

Estos momentos hyléticos hacen referencia a todos aquellos datos sensibles a partir de los cuales es posible la percepción, estos contenidos no deben confundirse con las cualidades sensibles objetivas de la cosa percibida sino como aquellas impresiones subjetivas por medio de las cuales se anuncia el mundo. Estas impresiones son inherentes a la subjetividad como sus elementos reales, a partir de ellos la intencionalidad constituye el objeto de percepción. Como podemos ver, estos datos sensibles, estas impresiones, no son intencionales en tanto que son aquellos elementos sensibles que no portan por ninguna parte la estructura de la intencionalidad. Ante esta descripción husserliana de cómo los datos hyléticos constituyen las impresiones, Henry pregunta lo siguiente:

(...) ¿Cómo la esencia de la *hylé*, si excluye de sí la intencionalidad, puede no obstante unirse a ella en el seno de la subjetividad absoluta? Más aún, ¿cómo puede definir el momento real de esta

subjetividad, intervenir en ella a título de constituyente real, si la *morphé* intencional se halla investida del mismo poder y del mismo estatuto? La realidad de la subjetividad, ¿puede residir a una en la esencia que lleva a cabo la trascendencia del Ser en la calidad de Ob - jeto y en aquella en la que dicha trascendencia brilla por su ausencia? (Henry, 2009, p. 43)

En esta disyuntiva se nos presenta el problema de cómo dos esencias que difieren por completo en su naturaleza son capaces de dar origen a la homogeneidad. Esto último implica que debe haber un vínculo de fundación. La fundación de tal homogeneidad debe residir a ojos de Henry en la subjetividad pura, pero ¿cuál es de estas dos esencias constituye la subjetividad pura? Estamos ante la exigencia de un análisis eidético de nueva cuenta con el fin de hallar cuáles son las esencias que pueden desaparecer sin que desaparezca lo real y por su parte aquella situación donde eliminando la esencia se elimina lo real subjetivo. A su vez esto nos enfrenta, de acuerdo con Henry, con dos fenomenologías distintas: la fenomenología hylética y la fenomenología de la conciencia intencional. Ahora bien, ¿en esas dos clases de fenomenología es posible hallar la subjetividad pura? Henry nos propone asumir que lo “real” de la subjetividad debe mostrarse en el análisis eidético sin su componente material y/o intencional, ese residuo fenomenológico sería precisamente aquello que llamaremos subjetividad pura:

No sólo no tiene necesidad de nada distinto de sí para existir – dado que todo lo otro ha sido suprimido mientras que él justamente “existe” –, sino que además sirve de fundamento para eso otro puesto que, de estar él ahí, lo otro también está. A título de anotación preliminar, digamos aquí simplemente que la fenomenología material tal como la concibo resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de los subyacente a la subjetividad en calidad de su “componente” hylético o impresional. (Henry, 2009, p. 44)

A propósito de esto, Michel Henry denominara como fenomenología material (que es sinónimo de fenomenología de la vida) aquel análisis fenomenológico en donde se asume un concepto radical de materia, más allá de la asunción que hay de esta en el pensamiento husserliano (*hylé*). La fenomenología de la vida

asume esa materia como aquello donde es tematizada la donación como autodonación y, al mismo tiempo, es capaz de dar cuenta de esta donación sin remitir o necesitar de otro ámbito como sucede en la fenomenología husserliana (la *hylé* que necesita de la intencionalidad para ser informada).

Henry (2009) recuerda que Husserl en *Ideas* muestra ser consciente de este problema, la posibilidad de que se den materias sin forma o formas sin materia, aunque termina dejando la cuestión abierta indicando que no es el momento de discutir eso. Es decir, Husserl deja de lado la investigación de la estructura del Archifundamento. Dada esta situación surge el porqué del silencio de Husserl ante esta cuestión de suma importancia para la fenomenología. La respuesta de ese por qué Henry cree hallarlo en lo siguiente: una comprensión inadecuada del concepto de materia que termina desterrando a la fenomenología hylética fuera de sí misma sujetándola al dominio de la fenomenología intencional. La materia designa la esencia de la impresión, de lo que está hecha, que no es otra cosa que la sensación. Al mismo tiempo, esta materia es sobredeterminada por la función que cumple en la totalidad de la vivencia noética en la que se inserta: se convierte en la materia de las operaciones intencionales (los momentos noemáticos del objeto).

En Husserl el problema de la unidad de la conciencia es solucionado a partir de la propuesta de que estos componentes se refieren uno a otro como lo que lleva y lo que es llevado a la condición de fenómeno (la relación unitaria entre el aparecer y lo que aparece en él). La crítica que surge en este punto es que la *hylé* necesita de la intencionalidad para poder presentarse como contenido de conciencia. Es decir, no tiene por sí misma la capacidad de aparecer, sino que al ser un contenido ciego requiere ser materializada por la intencionalidad (convertirla en fenómeno).

A partir de esto, Henry propone discutir la posibilidad de que el aparecer incluya realmente en él, en su fenomenicidad pura, aquello que permanece en sí radicalmente ajeno a ésta. La fenomenicidad pura debería poder hallarse más allá del afuera de la visibilidad, de la intencionalidad. Solo es posible afirmar con Husserl que la intencionalidad recoge las vivencias intencionales como las no intencionales en tanto se acepta que son

ubicadas en el plano de lo trascendente, sacadas fuera de sí mismas. A esto Henry lo denominará eyección. La eyección nombra la trascendencia ontológica de la *morphé*, que para la *hylé* implica la expulsión de su ser propio en lo óptico.

Ahondemos más en el análisis de la *hylé* que describe Husserl. Este llega a proponer todas las impresiones como el residuo fenomenológico que queda cuando hacemos abstracción de los contenidos de trascendencia que forman parte de la percepción. Este residuo fenomenológico viene a ser caracterizado al final como la sensibilidad entendiendo por ello, en primer momento, los datos sensibles, pero al mismo tiempo abarcaría también los estados afectivos y los impulsos sensibles. Tenemos, por tanto, que Husserl extiende el término primitivo de sensibilidad a la esfera afectiva y volitiva, lo cual nos remite a vivencia intencionales donde estas impresiones son revestidas de materia.

Si preguntamos a Husserl si la impresión lejos de su función de ser sustrato de la intencionalidad tiene en sí la capacidad de manifestarse, el silencio es total. Ante esto Henry discute cuál debería ser el proceder del fenomenólogo; en este punto, ante el vacío que deja el propio Husserl, tenemos dos opciones: reflexionar el papel que desempeñan los datos sensibles como materia en la percepción (lo que implica captar los datos sensibles bajo una intencionalidad específica, con lo cual el análisis eidético no daría cuenta a la manifestación de las impresiones por sí mismas); o el fenomenólogo tome el camino de saber lo que es la impresión con anterioridad a la aprehensión reflexiva sin saberlo. Sobre esto, apunta Henry lo siguiente:

Esta cuestión de la revelación original de la subjetividad absoluta constituye la cruz de la fenomenología husserliana. La dificultad se esquivo recurriendo a una temática noemática: el análisis del noema permite definir la naturaleza de las nóesis que lo constituyen. Pero, ¿cuál será el índice de caracterización cuando ya no hay nóema, es decir, precisamente en el caso de la *hylé*, la cual es de manera explícita uno de los dos componentes noéticos? (..) Sin duda alguna el hecho de

que los datos impresionales se pongan en evidencia a partir del fenómeno de la percepción y por su mediación, el hecho de que se designen como “escorzos” es decir, escorzos de las cosas precisamente, no es por azar: para la fenomenología histórica se trata de evitar un obstáculo desgraciadamente inevitable. En el caso preciso de la percepción, a la impresión le corresponde un correlato noemático. (...) Ahora bien, esto es lo que sucede en el caso del sentimiento, del conjunto de vivencias de la esfera afectiva, pulsional y volitiva. Resulta imposible definir un miedo, una angustia, un dolor, un placer, un deseo, una pura cabezonería de otro modo que por su carácter afectivo. (Henry, 2009, p. 52)

Con esto, Henry quiere dejar claro cuál es desde su punto de vista sobre la fenomenología husserliana: interpretar en todo momento el poder de revelación de lo impresional y lo afectivo (por sí excluido de toda intencionalidad) constituido e informado por la intencionalidad. Si esto sucede con la afectivo como tal, es evidente que las vivencias de sentimientos son descritas bajo el esquema noético / noemático: una intencionalidad va a preceder siempre la vivencia de sentimiento. ¿Es fiel Husserl en este punto al fin que propone el método fenomenológico? El objeto de la fenomenología en sentido filosófico no lo constituyen los fenómenos en el sentido ordinario de la palabra sino su fenomenicidad, más exactamente, el modo original según el cual se fenomeniza esta fenomenicidad pura. “El objeto de la fenomenología, “el objeto en el cómo”, en el cómo de su donación, es este cómo como tal.” (Henry, 2009, p. 55)

En *Ideas I* topamos con las siguientes tesis: en el §85 se afirma que hylética se halla muy por debajo de la fenomenología noética y funcional. Por su parte en el §86 se nos dice que la fenomenología noética pone a la vista la donación del objeto como tal, el aparecer de todo lo que aparece. El poder del aparecer se concentra y se agota en la intencionalidad. La hylética no es, por tanto, la fenomenología en el sentido husserliano. Así mismo en este último párrafo se reafirma la subordinación de la hylética a la intencionalidad. Sin embargo, Husserl al final del mismo indica que la hylética se presenta como una disciplina autónoma que tiene en cuanto tal su valor propio.

Con la lectura de estas secciones de *Ideas* tenemos que la fenomenología hylética no es realmente teorizada como una fenomenología acorde con los principios husserlianos dado que la fenomenología solo es posible en cuanto esta es trascendental: aquello que pone a la vista la donación en la que se basa toda experiencia posible. El análisis eidético que nos propone Husserl solo va a ser posible en tanto asumamos el papel de la conciencia a través del ejercicio intencional (el ámbito de lo real) que la pone en relación con los objetos trascendentes que pertenecen al mundo (lo irreal). Hemos visto, también, que Husserl no dota a la *hylé* por sí misma de la capacidad de autodonarse dado que se encuentra de suyo desprovista de la propiedad “intencional” siendo reducida a ser un sustrato que vendrá a ser informado por el acto intencional.

La fenomenología intencional es la fenomenología trascendental, pero lo trascendental, reducido a la noésis intencional, no es verdaderamente trascendental, una condición a priori de toda experiencia posible, como quiera que ésta exige en general lo totalmente otro aquél: la sensación, la impresión. La cosa pensada en la presuposición de la intencionalidad es la cosa trascendente, irreal, pero de manera primordial debe ser algo distintivo, que no es irreal ni trascendente: algo puramente subjetivo, radicalmente immanente. (Henry, 2009, p. 58)

Entonces, parece que tenemos dos modos en que nos es dado lo que está dado: una donación originaria en donde lo dado es el modo de donación mismo (la afectividad, lo impresional) que vendría a ser, para Henry, lo realmente trascendental en sentido radical y autónomo; y a partir de ese dato originario dado y supuesto es dada una segunda donación gracias al papel de la intencionalidad como algo trascendente e irreal. La crítica que hace Henry a la fenomenología de la impresión husserliana apunta a lo siguiente: si la fenomenología es aquella encargada de develar los principios trascendentales que posibilitan toda experiencia y percepción posible, deberíamos remitirnos en el análisis fenomenológico a aquello en donde lo dado es el modo de la donación mismo y no fundar el análisis fenomenológico en una segunda donación: la descripción de lo dado a partir de la intencionalidad.

Se vuelve necesario volver al motivo inspirador de la fenomenología para dar el lugar que le corresponde a la hylética: investigar lo trascendental puro. Para Henry, la *hylé* no es un simple contenido ciego como fue descrito Husserl. Por el contrario, son esas materias impresionales las que dictan a la noésis las modalidades de su propio cumplimiento. Según Henry, “esta determinación llega tan lejos que la *hylé* prescribe a la *morphé* hasta las modalidades esenciales que debe revestir en la constitución de lo que constituye: percepción, imaginación, recuerdo...” (2009, p. 59). Por tanto, la *hylé* es lo esencial para la determinación de objeto considerado en su ser individual y propio.

En la fenomenología intencional la afectividad ha sido reducida a un dato impresional, un dato sensible en lugar de apereibir en esto la archidonación como afectividad trascendental, que ha hecho justamente de él algo impresional. Al asumir bajo la modalidad de la intencionalidad la afectividad como un dato se procede a la reducción de este como un contenido; dato sensible, dato impresional que posee un carácter empírico, contingente, constatado y aprendido por la experiencia. Vemos como aquello que para Henry vendría a ser el Archifenómeno, *a priori* y trascendental, en la fenomenología intencional es convertido en lo *a posteriori* y contingente.

La intencionalidad en la cual reside el hacer – ver asume al mismo tiempo la función de la racionalidad. Pues hacer ver es hacer ver cómo, es revelar en su ser aquello que se hace ver y decir lo que él es: darle su sentido. La conciencia intencional es idénticamente conciencia dadora de sentido. A esta instancia que da a la luz la inteligibilidad, que construye propiamente dicha inteligibilidad, se opone aquello que le está sometido por estar alumbrado y reconocido en su ser por ella. (Henry, 2009, p. 60)

La afectividad es reducida a la oscuridad, a datos que por sí mismos no poseen significación: flujos de sensaciones que no podrían originar sentido alguno como quieran que lleguen a ser mezclados. El asumir a la afectividad de esta manera es resultado de un ejercicio de racionalización de la experiencia con el fin de

comprenderla de forma unitaria y concordante. Ante este escenario, la fenomenología henryana se pregunta por la posibilidad de mostrar a la afectividad como el archifenómeno que hace posible cualquier aparición, en contraposición a la racionalización de la afectividad que la ha reducido al ek-stasis del afuera y a lo dimensional extático de la fenomenicidad (la intencionalidad).

II. ¿Qué es el archifenómeno?

Con respecto al archifenómeno, ¿cómo es desarrollada esta cuestión por Husserl? El análisis de la impresión originaria en Husserl propone que los datos impresionales no deben ser considerados como simple contenidos, pues al preguntarnos por su donación, por la fenomenización de la impresión somos remitidos al cómo es constituida la conciencia del tiempo. Esto lo que quiere decir es que la temporalidad viene a ser propuesta por Husserl como la archifenomenicidad. En este archiéxtasis del tiempo la impresión no es asumida como autodonación, sino que son las archiintencionalidades que componen el archiéxtasis del tiempo aquello que hace posible la donación de la impresión. Sin embargo, como hemos dicho ya, la que está donado bajo la intencionalidad no es la impresión misma. Y en ello Henry cree hallar la gran aporía insuperable de la fenomenología husserliana: no se puede dar cuenta ni del ser de la impresión ni de su donación.

Una fenomenología de la impresión escapa al análisis racional de toda fenomenología ek-statica pues la impresión es para Michel Henry aquello que escapa a la aprehensión que implica la intencionalidad. De acuerdo con la fenomenología henryana toda experiencia es originalmente y en sí su propia venida a sí misma, la mostración inaugural a la que todo lo mostrado le debe su naturaleza, sus leyes y aquello que es.

En lugar de la impresión, la fenomenología husserliana sólo conoce su ser constituido, su estar dado a la intencionalidad o a una proto-intencionalidad. En el momento que se la confronta con su objeto propio, la fenomenología hylética bascula hacia una fenomenología de la constitución, de tal modo que los grandes problemas del cuerpo, del ego, etc., se reducen a “problemas constituyentes”.

(Henry, 2009, p. 64)

En las *Lecciones* se deja entrevé que la hylética no es un anexo óptico de la fenomenología intencional, sino que deviene en la fenomenología misma bajo la tesis de que la conciencia es impresional (dicha impresionalidad no dependen de ningún elemento externo a la conciencia) lo cual significa no solo que la conciencia en todo momento se encuentra afectada impresionalmente, sino que la impresionalidad constituye la conciencia misma: la fenomenicidad de todos los fenómenos.

En Husserl la impresión no deviene en autosenir, sino que cobra sentido en tanto es dada en una conciencia del ahora, la cual representa la conciencia originaria. En esta última, Henry encuentra una gran ambigüedad dado que la conciencia del ahora termina siendo una conciencia intencional. Desde el momento en que la donación de la impresión es sumergida en la conciencia del ahora, esta primera resulta desposeída de su esencia en tanto que va a ser arrojada fuera de sí, proyectada en una suerte de irrealidad primordial en la que se desvanece la realidad de lo real y su peso ontológico.

Y esta paradoja no lo es más que en apariencia: puesto que la realidad reside en le experimentarse a sí misma de la subjetividad y de la vida, en el auto-impresionarse, en ese caso solo ésta y en su donación propia puede serme dada la realidad de la impresión, la realidad de la vida. Es el dolor quien me instruye sobre el dolor, y no quién sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí ahora. (...) Lo que se auto – impresiona en cada impresión y, así, la realidad de la subjetividad absoluta a título de esencia de toda realidad, en calidad de carne de la vida, se encuentre reducida en la presentación intencional del ahora a una pura idealidad y ésta en la divisibilidad al infinito, a un simple punto él mismo ideal. (Henry, 2009, p. 71)

Henry va a criticar la pretensión de Husserl de asumir la conciencia intencional del tiempo como un flujo continuo: el hecho del ahora y la retención va a venir a abrir una gran brecha en esa supuesta homogeneidad: la conciencia del ahora se basa sobre las impresiones dadas mientras que la retención se funda sobre aquello que ha sido, sobre el no-ser. ¿Cuál es la conexión entre el ahora y la retención? La impresión. La aparición de nuevas

impresiones da paso del ser al no – ser de las impresiones pasadas. Sin embargo, a pesar de que la fenomenología del tiempo husserlinana remite a una fenomenología de la impresión, Husserl se rehúsa a reconocer esto pues opta por dar el poder de la revelación a la donación ek-stática (ahora – retención – pretensión). De aquí hacia la subjetividad que es caracterizada como impresional, pero deyectada en las archiformas del ek-stasis temporalizador donde termina perdiendo su esencia al ser convertida en mundo (un mundo interior).

¿En qué consiste el giro temático de la fenomenología? De acuerdo con Henry (2015, 2018), este giro consiste en el remplazo de un objeto por otro. Sin embargo, no estamos hablando de un objeto cualquiera, recordemos que la fenomenología busca develar los modos de donación: esto es los apareceres. El giro temático consiste en sustituir el aparecer original por el aparecer del mundo en cuanto tal:

Al desconocer el modo originario de revelación de la vida, el método fenomenológico ha confiado al ver no ya esta vida que él nunca puede ver, sino un objeto nuevo que le sea apropiado, susceptible de ser visto por él. (...) Ahí reside lo propio de una esencia en general: correlato noemático de la intencionalidad que la mienta, es el objeto de una visión posible, no al modo de un objeto sensible que se edifica sobre la base de las apariciones sensibles y cuya percepción es compleja, sino en la visión de un grado superior: una visión intelectual cuyo objeto ya no es una existencia contingente sino una estructura racional. (Henry, 2018, p.106)

Tenemos un análisis fenomenológico que en su búsqueda de las esencias se olvida por completo de lo que para Henry viene a constituir el archifenómeno: la Vida. ¿Qué posibilidades hallamos en la fenomenología clásica de un análisis del fenómeno vida? La única vía bajo el método husserliano es la investigación de la vida trascendental: en lugar de investigar la vida, la existencial como tal; Husserl nos conduce al análisis de la esencia de la vida. Este análisis está preocupado por las “formas esenciales” de la vida, sus estructuras

fundamentales que son la intencionalidad, la forma del flujo y las formas esenciales de cada tipo de intencionalidad.

Ahí residía el motivo oculto del giro temático en virtud del cual el método fenomenológico intentaba sustituir las *cogitationes* inaprehensibles por sus “esencias”: aquellas objetividades ideales, exteriores a la realidad de la conciencia, “trascendente”, ofrecida a la mirada de la intencionalidad, visible e inútil en ella. Pero la posibilidad de dichas esencias inútiles en una vista clara y distinta se viene abajo si resulta de un proceso de ideación que descansa sobre *cogitationes* singulares y reales inaccesibles al ver. Tal es la aporía contra la que acaba estrellándose el método fenomenológico. (Henry, 2018, p. 108)

Henry revisa el último esfuerzo de Husserl por superar el inconveniente de querer tener una vista clara de la esencia de la *cogitatio* cuando esta resulta invisible. Recordemos que el proceso de ideación tiene como punto de partida los datos sensibles para llegar a la constitución de imágenes. Tomando como base la capacidad de la conciencia para producir imágenes, Husserl ve la posibilidad de realizar cualquier análisis eidético de lo que se proponga investigar el fenomenólogo. Ahora bien, Henry discute que por imagen Husserl comprende la capacidad para poder representarse una realidad en ausencia de dicha realidad. ¿Cómo, cuestiona Henry, es posible tomar como dato indiscutible de la conciencia a la imagen? En lugar de topar con un dato indiscutible tenemos un dato – imagen que goza de cierta imprecisión: ¿Cómo podemos discernir la realidad de algo a partir de una imagen?

Es así como la fenomenología trascendental de la subjetividad, es decir de la vida y sus *cogitationes*, se mueve en un vasto círculo, el del método fenomenológico: al querer captar esas *cogitationes* en un ver y no pudiendo verlas, sustituye éstas por su propia esencia - una esencia noemática, trascendente, que en efecto se puede ver con una evidencia clara y distinta -. Pero la construcción de esta esencia debe apoyarse sobre los datos en persona de las *cogitationes* reales, datos que no existen. Se sustituyen entonces, si puede decirse, las *cogitationes* reales por esos datos

inexistentes, sus datos – en – imagen. Segunda sustitución en la que permanece la aporía: pues, ¿Cómo, a partir de qué, se puede formar una imagen de aquello de lo no se sabe nada? (Henry, 2018, p. 113)

A partir de todo el análisis henryano sobre la fenomenicidad, tenemos los siguientes puntos sobre el aparecer del mundo:

1. Es imposible a partir del mundo, dar cuenta de lo que se aparece en él.
2. Para poder develar lo que aparece en el mundo hay que despojar el contenido mundano del mundo (por lo dicho en el punto anterior), despojándolo al mismo tiempo de realidad. Se ha discutido en este punto la interpretación del mundo como imago producto de la irrealización en la que consiste todo aparecer ek-statico.
3. Dado que el aparecer del mundo es exterioridad, irrealidad; es imposible que en el aparecer del mundo se manifiesta la realidad de la vida, la carne invisible y patética.

A partir de esta crítica Henry propone una nueva manera de comprender en términos fenomenológicos lo “originario”: lo que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella. Lo originario es aquello que viene antes de la aparición del mundo, aquello que es ajeno a este y, por tanto, jamás vendrá al mundo, no aparecerá en el mundo. Por el contrario, si queremos buscar la originalidad en el mundo toparemos con lo ausente. Ahora bien, Henry introduce un nuevo elemento en su búsqueda: ninguna impresión se trae por sí misma a sí, ninguna se funda a sí misma (es decir, la impresión *per se* no tiene la capacidad de fundar la carne impresiva). Entonces, ¿cuál es el origen de la impresión si no es ella misma, si ninguna impresión tiene el poder de arribar por sí misma a su condición? Ante esta pregunta, Henry propone el origen de todo aparecer que hace posible el aparecer de la impresión: la originalidad fenomenológica es la Vida:

Origen, en fenomenología, designa el origen del ser, su principio, aquello que lo hace ser y ser lo que es. El origen del ser es el aparecer. El origen de la impresión es el aparecer; un aparecer tal que todo lo se revela en él adviene como fragmento o momento siempre presente y siempre real de la

carne impresiva de la que hablamos. No es el aparecer del mundo cuyo “fuera de sí” excluye a priori la posibilidad interior de toda impresión concebible, sino el aparecer de la vida, que es la Vida en su fenomenización originaria. (Henry, 2018, p. 81)

Para comprender esta tesis, la impresión como una carne que se autoimpresiona gracias a la Vida, Henry toma como ejemplo el dolor /sufrimiento no pensado como un dolor físico asociado a alguna parte del cuerpo. Sino el dolor puro sin referencia a ninguna otra cosa, que se autoreferencia a sí mismo, se posa en el interior del sí y hace posible la revelación de la carne como autosufrimiento. Para aquel que sufre, el sufrimiento no existe en el tiempo (en clara oposición a Husserl) no existe fuera de sí. El gran problema con el tema del dolor no solo en la fenomenología sino en toda aquella filosofía que trata sobre cómo abordar y sobreponerse a este, es que conciben el dolor / sufrimiento como un sentimiento que surge a partir de su relación con una exterioridad causante del sufrimiento.

El sufrimiento no es afectado por otra cosa que por sí mismo, es una auto-afección en el sentido radical de que es él quien es afectado, pero es a su vez por sí por quien lo está. Es a la vez lo afectante y lo afectado, lo que hace sufrir y lo que sufre indistintamente. Es el sufrimiento el que sufre. No acontece en la superficie de una piel de la que carece. El sufrimiento no siente nada, si sentir consiste en abrirse a una alteridad. (Henry, 2018, p. 83)

De acuerdo con esto, la impresión goza de pasividad pues el ego no tiene la capacidad de decidir cuales impresiones padece, sino que dichas impresiones se cumplen en el ego independientemente de él (la revelación de la vida, la vida como el *pathos* del ego). En este punto, Henry critica la noción de síntesis pasiva husserliana pues a su juicio genera una confusión al terminar identificando o reduciendo la impresión a la intencionalidad, en donde la impresión se comprende como una síntesis pasiva de los momentos del *ek – stasis*. No necesitamos de dicho esquema para poder afirmar la pasividad de la impresión, basta con hacer referencia a ella misma y la incapacidad (la pasión de la vida, el padecer) que tiene el ego de poder escapar o deshacerse de la impresión.

La vida se experimenta a sí misma como un *pathos*; es una afectividad pura y originaria que denominamos trascendental en tanto es la que posibilita el experimentarse a sí mismo. La afectividad originaria es la materia fenomenológica de la autorevelación que constituye la esencia de la vida. La vida hace de la materia una materia impresiva que se experimenta a sí misma impresivamente y no deja de hacerlo. Esta autoimpresividad viviente es una carne. Si como nos propone la fenomenología henryana la Vida es lo invisible, cómo podemos acceder a ella mediante el pensamiento (si tradicionalmente la filosofía ha querido crear discursos sobre aquello que se le presenta como evidente). ¿Es posible una filosofía de la vida? Ningún acceso a la vida es posible más allá que a partir de ella misma. El problema con la fenomenología y la filosofía en general ha sido su afán de buscar o querer inferir la vida a partir de lo exterior, de lo mostrado en el mundo. Por su parte Henry propone que:

La tarea de la fenomenología de la vida consiste en pensar fenomenológicamente la autorevelación, en no pactarla como una facticidad de grado superior, sino en su posibilidad más inferior, trascendental, en aquello que la hace efectiva, en la materia fenomenológica de la que está hecha toda revelación, en la que se cumple y se puede cumplir – en la carne patética de la vida –.

(Henry, 2018, p. 119)

La fenomenología de la vida es producto de la apuesta de invertir los supuestos de la fenomenología husserliana: una extensión del concepto de fenomenicidad donde ya no estamos interesados en el aparecer Ekstatico del mundo sino en un modo de aparecer más originario: la autorevelación de la vida inmanente en su *pathos*).

II.I La Vida: ontología y fenomenología

A partir de los desarrollos precedentes, tenemos que “el viraje de la fenomenología” que propone Michel Henry afecta en su seno a la fenomenología misma pues supone la sustitución de la cuestión central de la investigación fenomenológica de tipo eidética: si con Husserl decimos que la cuestión son las esencias (lo que

aparece en el mundo), con Henry tenemos que tomar otro camino en el momento que se propone el archifenómeno sobre el que opera la investigación fenomenológica en la inmanencia pura de la subjetividad (dicho viraje nos lleva a comprender a la subjetividad como la expresión de una vida afectiva).

Como bien apunta Ballen (2010, p.67), la cuestión del archifenómeno la encontramos desde los inicios de la reflexión henryana en *La esencia de la manifestación*. A grandes líneas el objetivo que Henry se propone en esta obra es poder resolver el problema que, según él, no resolvió la filosofía cartesiana: la cuestión del *sum*, es decir la problemática del ego. Debemos tener presente que el pensamiento henryano va a transitar por dos caminos; por un lado, tenemos al “primer Henry” que elabora una fenomenología del ego para finalmente dar paso a un “segundo Henry” que se embarca en el desarrollo de una fenomenología del cristianismo. Ahora, lo anterior no quiere decir que haya una suerte de ruptura en el pensamiento henryano pues la fenomenología del ego lleva a Henry a develar a este como una afectividad cuyo poder de donación no viene dada por el mismo sujeto afectivo sino el origen de la afectividad se encuentra en la Vida asumida como Archifenómeno.

Precisamente al ingresar a una fenomenología del cristianismo ese sujeto afectivo inmanente que somos va a ser identificado con el concepto joánico de Carne y la Vida absoluta de la que el sujeto afectivo toma su ser con el Dios cristiano (al mismo tiempo que la posibilidad de la encarnación en Cristo). Podemos ver, según lo anterior, que aquello que unifica la fenomenología del ego con la fenomenología del cristianismo es el concepto henryano de afectividad. Por ello previo a desarrollar el concepto henryano de Vida vamos a presentar el concepto henryano de afección.

Henry sigue de cerca de Heidegger al momento de proponer las bases de la investigación fenomenológica de la afección dado que toda afección de tipo óntico presupone una afección ontológica en la que esta encuentra su fundamento. Precisamente ese fundamento es la afectividad como fenómeno originario que da paso a la sensibilidad en el ser humano (y no al revés como el hombre en la actitud natural lo comprende). Por su parte, la afectividad no es otra cosa más que el sentido interno de la autoafección: un estar-ya-afectado antes de que

pueda ser determinado por el tiempo. Por ello, la afectividad escapa a las variables del tiempo (como es el caso de las sensaciones) dado que es un acto anterior en donde el individuo padece un autoreconocimiento de ser el mismo quien experimenta la inmanencia lejos de toda trascendencia posible.

La descripción de la estructura interna de la inmanencia y de su esencia originaria (la afección) no tiene nada que ver con estructuras *a priori* de la conciencia o algo semejante, sino que dicha estructura está lejos de una descripción abstracta o ideal. La esencia de la sensibilidad no presupone un ejercicio de suplantación de la inmanencia que se experimenta en la afectividad (la mediación de un segundo mundo que según el análisis eidético determina las esencias de las impresiones sensibles). Por el contrario, la esencia de la afectividad en sentido fenomenológico es aquello que constituye su ser sin recurrir a ningún tipo de intermediarios (lo *a priori* en Kant o la conciencia en Husserl, por ejemplo). Henry apunta lo siguiente en *La esencia de la manifestación*:

La experiencia más sencilla, la que se instituye antes del éxtasis y en él, la experiencia inmediata de sí, el sentimiento originario que la esencia tiene de sí misma, ¿es que no se deja reconocer ni captar? Lo que se siente sin que ello sea por mediación de un sentido es en su esencia afectividad. La afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indudable y cierta; es la manera en la que la esencia se recibe, se siente ella misma, de modo que este “sentirse” como “sentirse a sí misma”, presupuesto por la esencia y que la constituye, se descubre en ella, en la afectividad, como sentirse a sí misma efectivo, a saber, precisamente como sentimiento. (Henry, 2015, p.440)

A partir de esto tenemos lo siguiente: la afectividad es la esencia de la sensibilidad¹³ (la capacidad de sentir algo (recibirlo y ser afectado) se realiza por medio de un sentido). La afectividad no necesita ser referida a

¹³ Como hemos venido detallando, en el henryanismo sensibilidad y afectividad son dos cosas completamente diferentes. Claro está, la afectividad es la posibilidad de la sensibilidad. En el caso de la sensibilidad su contenido es identificable y definible (ya que es dado en

otro elemento más que a ella misma. Esta última es, por tanto, postulada por Henry como autoafección, como aquel sentimiento de sí de donde toma el ego su certeza de ser él mismo quien es autoafectado de su propio padecer. Este sentimiento de sí escapa a toda racionalidad posible, no necesita ni conciencia, ni entendimiento, ni percepción para poder dar con él. El sentimiento de sí no es posible ni se muestra en el mundo dado que su contenido no corresponde a una experiencia sensible. Por su parte, la afectividad constituye su propia realidad fenoménica en tanto que esta es la unión entre aquello que es motivo de la afección y la afectividad misma. A partir de la unión en el fenómeno y la experiencia se da paso al “Yo soy” que viene a acompañar toda impresión afectiva. El ego no es ese producto de los discursos del entendimiento, sino que el ego como concretud es algo dado (lejos de todo acto de determinación conceptual o de percepción sensible) en la experiencia de sí en una interioridad radical. Leemos en *La esencia de la manifestación*, quizás una de las tesis más radicales de Henry, *que todo ipse implica un ego*:

Porque la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento en cuanto tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Sí-mismo; deja-ser, revela, constituye el ser de éste. Por esta razón no se puede en lo que concierne al poder fundamental que lo habita de revelar el Sí mismo y constituirlo, oponer un sentimiento a otro (...). A cada una de estas determinaciones afectivas, sin duda, a cada sentimiento particular, le pertenece un Sí mismo. Le pertenece en cuanto este sentimiento es cada vez y necesariamente el sentimiento de sí: no en razón de su carácter particular, sino en razón de su carácter afectivo. Él es el “sentirse a sí mismo” que vive en él como lo que lo hace posible, como lo que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido; en resumen, su esencia, la afectividad como tal. (Henry: 2015, p.443)

Respecto a la estructura interna de la afectividad es importante tener en cuenta un último aspecto: la pasividad. Sobre esto, Ballén (2010) sintetiza que en la pasividad el ser está ligado al estado de ánimo del sujeto. Bajo la

el mundo trascendente), mientras que el contenido de la afectividad es una experiencia de sí mismo dada en la inmanencia que frente al mundo trascendente su contenido es imposible de conocer e inefable.

afectación del estado de ánimo, se tiene noticia del ser, que se revela de primera mano en la condición afectiva del Soy. Aquello que Henry denomina como “pasividad ontológica original” no es más que esa relación entre la pasividad y la afectación que se desatan en el Soy. Debemos tener en cuenta que, dado que la afectividad es dada en el plano de la inmanencia, la pasividad es un fenómeno inmanente en el que se encuentra la condición subjetiva del soy respecto de su afectación. La afección es lo que da origen a la pasividad; entiéndase por ello que dado que la estructura interna del individuo es la afección, esta se encuentre siempre y se autorevela a sí mismo en la inmanencia radical como un ser-autoafectado. Ahora, dado que ese poder de ser-afectado no reside en el ego, este se automanifiesta, a su vez, como *pathos*.

La experiencia de sí del ser como originariamente pasivo respecto de sí es su pasión. Esta constituye el prototipo y la esencia de toda pasión posible en general. Toda pasión es como tal la pasión del ser, halla en él su fundamento y lo constituye. La esencia de la pasión, no obstante, reside en la afectividad. La afectividad es la revelación del ser tal como se revela a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión. (Henry, 2015, p.446)

Precisamente que el individuo se muestre como un *pathos* implica al mismo tiempo para Henry la prueba de que este ego no tiene la capacidad de poder decidir si quiere o no su padecer (Henry hace especial énfasis el sufrimiento como un elemento constitutivo de la afectividad). El padecer es la mostración de un ego concreto cuya esencia es la afectividad. La pasión es la identidad entre el Soy que experimenta el ser y el sentimiento mismo. Toda pasión se presenta a la manera de una revelación fenoménica del Soy que se encuentra afectado, perturbado. El individuo es un ego afectivo, pero este, en tanto que *pathos*, no tiene la capacidad de limitar o no su padecer. ¿De dónde toma el ego su carácter de afectivo? Esto significa que el ego no tiene la capacidad de generarse a sí mismo; el ego toma su ser de algo que lo excede. La pregunta anterior nos lleva a otra pregunta de orden trascendental: ¿Qué es aquello que hace posible que la esencia del ego sea la afectividad? La pregunta no apunta a otra cosa más que al Archifundamento, que Henry denomina la Vida. Precisamente la

inversión de los supuestos de la fenomenología clásica es aquello que posibilita una fenomenología de ese ego como una carne afectiva:

(...) La revelación de la impresión solo puede ser confiada a la impresión misma, y la revelación de dolor al dolor, si la impresión lleva en si la auto-revelación de la vida. Toda vida reviste una forma impresiva porque esta auto-revelación se cumple como un pathos en la auto-impresividad de una carne. De este modo, la fenomenología de la impresión nos ha remitido a una fenomenología de la carne, la cual toma su propia posibilidad en la vida. Éste es, es pues el sentido final de la inversión: sustituir el aparecer del mundo, en el que se nos muestran los cuerpos por el de la vida, en cuya afectividad trascendental es posible toda carne. (Henry, 2018, p.211)

A continuación, pasemos a revisar el concepto henryano de Vida. La Vida es propuesta por Henry como el Archifundamento trascendental, es decir la Vida es la esencia de la manifestación. A su vez la Vida como revela una Verdad que dista por completo de la verdad del mundo, de la verdad de los fenómenos del mundo (la vida que predica la biología o la medicina, por ejemplo). Henry (2001) considera que el cristianismo ha enunciado adecuadamente la Verdad al momento de afirmar que esta no pertenece al ámbito del mundo (de lo mostrado, de lo visible) sino que remite al ámbito de lo trascendental. Esta distinción se ratifica entre los dos tipos de verdades que se derivan de una tesis que podríamos llamar “el olvido de la condición del ser humano”. Estamos ante una tesis que defiende que el ser humano en manos de la ciencia y la técnica, propia del *logos* racional, ha olvidado su origen trascendental (aquello que lo ha traído a la vida) a favor del desarrollo del saber meramente racional que se edifica sobre lo visible, sobre los fenómenos dados en el mundo. Así nos encontramos varias obras henryanas (*La barbarie*, *Yo soy la verdad*, por ejemplo) una crítica constante a la ciencia y la filosofía moderna, pues en la modernidad se termina de edificar el proyecto racional a partir de la reducción del ser humano a los principios de la mecánica clásica. ¿Y qué es la vida? La vida no estará exenta de ser explicada bajo la mirada racional de la ciencia.

La puesta entre paréntesis de la vida por la decisión galileana que inaugura la ciencia moderna concierne en primer lugar a la biología. Es en su campo donde manifiesta su efecto más notable, orientando la investigación la investigación hacia los substratos químicos y físicos de los fenómenos biológicos. Es una consecuencia absolutamente necesaria que al término de tal investigación no se encuentren sino procesos físico-químicos y nada que se asemeje a la experiencia interior que cada viviente tiene de su vida, al “hecho mismo de vivir” (...). (Henry, 2001, p.48)

La biología y, en general, todas aquellas ciencias de la vida (entre ellas la medicina) nos dan un discurso sobre la vida estéril y fútil dado que hablan de la vida como un objeto de estudio, de la vida como un fenómeno mundano. Cualquier intento de las ciencias de la vida por querer mostrarnos la esencia de la vida resulta inútil. La vida, como Henry dice en el texto citado, es una experiencia interior de cada individuo de sí para sí. La vida es el encuentro del ser humano con su propia carne a partir de aquello que lo autoconstata para sí como viviente: la autoafección. El saber de la carne no es un saber racional, el *pathos* no es racional: antes que razón es afección. Por ello Henry (2001) a propósito de la biología ironiza tal quehacer aduciendo que los biólogos (aquellos vivientes que hace biología) saben realmente qué es la vida, no porque la hayan investigado o descubierto en un laboratorio sino porque “ellos aman la vida como nosotros, el vino, la mujeres, porque aspiran a un puesto, hacen carrera, experimentan la alegría de viajar, de los reencuentros, el aburrimiento de las tareas administrativas y la angustia por la muerte” (2001, p.49). A fin de cuentas, los biólogos comparten con los fenomenólogos de la vida (como con el resto de los seres humanos) un hecho: son vivientes. Vivientes no por el mundo sino por la Vida absoluta.

La ciencia predica sobre los fenómenos del mundo bajo un modo metodológico y como habla del mundo, su discurso es incapaz de dar cuenta de una reducción fenomenológica. En este punto, debemos aclarar que la crítica henryana no tiene como foco los métodos de la ciencia que en sí son mundanos y objetivos; sino el debate es entablado contra los hombres de ciencia, aquellos que pretenden derivar las verdades universales a

partir de los métodos de la ciencia. Son los hombres de ciencia aquellos que operan con su discurso la descorporalización del hombre por el hombre al momento de reducir la vida a la nada, ligándola a las condiciones del mundo, a procesos químicos, físicos y neurológicos. El hombre de ciencia en su afán se convierte, a ojos de Michel Henry, en un asesino de la vida: los asesinos de la carne.

¿Qué implica ser un asesino de la vida? En pocas palabras podemos decir que es el intento de significar la vida a partir de lo mostrado en el mundo: en el mundo aparecen cuerpos objetivos a los que remitimos procesos fisiológicos y neurológicos para poder darles la categoría de “ser vivo”. Esta categoría fundamental en las ciencias de la vida no es más que una significación vacía de un hecho objetivo en el mundo. La razón de que esto sea así la encontramos en que el hombre de ciencia habla de la vida a partir de sus percepciones de la vida-objeto en el mundo. La percepción, en este punto, remite al afuera, percibir el mundo y todo lo que se muestra en este con el objetivo de poder significar. Percibo cuerpos objetivos a los que significo como vivos; sin embargo, soy incapaz de poder percibir la vida real de ese “ser vivo” tal y como ellos la experimentan. La significación es vacía.

A propósito de este tema, Husserl en *Las investigaciones lógicas* trata el problema de la significación al momento de someter a crítica el nominalismo de Mill. Husserl discute la teoría de la abstracción de Stuart Mill quien propone que abstraer es una simple operación de la atención; por tanto, no existen ni representaciones ni objetos universales. La atención no es más que centrar el interés en un objeto o alguno de los elementos que lo conforman, pero el individuo no tiene la capacidad de representarse las partes como separadas del todo. A partir de esto, se infiere cómo es posible la formación de los conceptos: los conceptos se forman a partir de un acto de atención cuya función es globalizadora en tanto solo es posible pensar, concebir y conocer un objeto en tanto como un todo que está formando por partes, pero es imposible generar conceptos de las partes que forman el objeto. Es decir, el concepto se construye a partir de la unión de los atributos (partes) que componen el objeto. Por tanto, para Mill no tenemos conceptos universales sino, solamente, ideas complejas sobre lo concreto.

Para Mill el lenguaje (capacidad de producir signos y nombres) es la herramienta de la que se provee el ser humano para dar cuenta de sus ideas concretas, pues cuando se quiere evocar una asociación de ciertos atributos los nombramos. Se establece por ello una relación artificial entre la unión de los atributos y cierta combinación de sonidos articulados. A través de dicha asociación nos garantizamos que al oír sonidos o al ver escritos nuestro pensamiento los ligará con cierta unión de atributos. Husserl objeta a la postura de Mill una falta de fijación descriptiva de los puntos de mira: falta exactitud entre lo que descriptivamente está dado y lo que hay que explicar. Husserl introduce un doble uso del nombrar: nombrar objetos individuales y nombrar objetos específicos. Los objetos individuales hacen referencia a lo concreto (Sócrates, Atenas), mientras que los específicos nombran lo ideal (a partir de esto es evidente la capacidad de representar lo universal). Para Husserl el hacer de algo un objeto es convertirlo en sujeto de predicaciones o atribuciones.

Contra los nominalistas Husserl pregunta ¿cómo y en qué sentido lo universal puede llegar a ser consciente? La fenomenología debe describir a partir de lo evidente las relaciones entre la mención ciega (lo simbólico puramente) y la mención intuitiva (explicar los diferentes modos que tiene de funcionar en la conciencia la imagen individual que va lo individual hacia lo específico). ¿Cómo salimos de estos errores? El nominalismo moderno cae en el error de interpretar la significación a la luz de la psicología (ligar imágenes mentales que están junto a los nombres como la significación de los nombres). Por tanto, primero debe aclararse el sentido de la significación: aquello que mentamos en la expresión. El error del nominalismo en este punto es pasar por alto el papel de la conciencia en la enunciación: en caso de que el nominalista intente explicar la conciencia lo hará desde los hechos del mundo (desde una psicología empirista).

Ahora bien, sobre el sentido el análisis fenomenológico busca la mostración de los principios trascendentales (aquello que compete a la esencia y el sentido): lo que mentamos cuando enunciamos algo, lo que constituye el sentido en una mención tal. Hemos de dejar por sentado, que siempre que no haya una percepción es imposible afirmar que estamos ante un enunciado con significado. Al contrario, posee un

contenido vacío dado que por el solo hecho enunciar algo, no por ello tiene que ser dado realmente. El mero hecho de enunciar en ausencia de lo real no constituye una intuición efectiva.

Henry considera que, respecto a la significación, hay dos maneras distintas de significar: el significar la Vida y los vivientes dados en ella y el significar los objetos del mundo. Si seguimos el análisis de Husserl el paso de una intuición vacía a una intuición plena es dado gracias a la percepción. Sin embargo; la percepción, como hemos dicha ya, remite a un afuera, a lo visible, a lo dado en el mundo. En este punto, lo que hay que preguntar es si la Vida puede ser significada a partir de la percepción. Si Henry afirma que la Vida y los vivientes no son donados en el mundo, es imposible afirmar que la Vida y los vivientes puedan ser enunciados a partir de una fenomenología de la percepción. La Vida no es objeto de ninguna percepción, sobre esto afirma Henry en *Yo soy la verdad* lo siguiente:

En el caso de una significación que mienta la vida, esto nunca se produce. Tal significación, por ejemplo, la significación “viviente”, es incapaz de transformarse en una percepción real de la vida o de una vida singular. Y no porque esta vida “no exista”, sino precisamente porque es incapaz de darse a una percepción, de hacerse visible en la verdad del mundo. (Henry, 2001, p. 52)

El fracaso de las ciencias de la vida es producto de su capacidad de derivar y enunciar todo conocimiento posible a partir de la verdad y la experiencia del mundo. Por su parte, en el cristianismo Henry cree hallar una enunciación de la Vida y el viviente que no es propia de la verdad del mundo dado que el cristianismo plantea una plena identificación entre la Verdad, la Vida y Dios. Esto último implica asumir la Vida absoluta como la única con la capacidad de generarse a sí misma y de autorevelarse a sí misma. La Verdad de la Vida se contrapone por principio a la verdad del mundo (incapaz de generar, de donar la Vida, incapaz de poder dar cuenta de lo manifestado). La descorporalización, en términos epistémicos, es el olvido del hombre de su condición originaria, aquello que convierte al ser humano en verdad, al sustituir la Verdad trascendental por la

verdad del mundo. Es decir, suplantarse la autorevelación de la vida (el viviente) por la aparición exterior en el mundo (ser vivo). Por tanto, la ciencia tematiza al ente vivo no a la vida.

Ante esta postura surge la interrogante de si la vida ha sido considerada desde la fenomenología clásica. Tenemos tematizaciones como el “mundo de la vida” de Husserl en *Crisis* o la discusión de la vida como una forma de ser-en-el-mundo en Heidegger. Sobre este último, si bien la fenomenología de Heidegger no es una fenomenología del mundo, en su búsqueda de clarificar aquello que “no aparece” nos devuelve a un individuo que solo acontece a partir de su relación con el mundo. En la segunda parte de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* topamos con una tematización sobre la vida que no se encuentra reducida a la analítica existencial como sucedía en *Ser y Tiempo* al momento de delimitar la analítica del *Dasein* en el § 10 de dicha obra:

En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como “ciencia de la vida” se funda en la ontología del *Dasein*, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir”. La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa. (Heidegger, *Ser y tiempo* §10)

Por su parte en *Los conceptos fundamentales* topamos con tres preguntas rectoras de la discusión 1) ¿En qué consiste la animalidad del animal?, 2) ¿En qué consiste la humanidad del hombre? Y 3) ¿En qué consiste la esencia de la vida? A su vez Heidegger es consciente de la incapacidad de la ciencia para dar cuenta de la vida:

(...) ¿de qué modo puede y debe hacerse accesible la vida de lo vivo en su esencia? ¿De qué modo se nos ha de hacer accesible la vida, el ser-animal del animal y el ser-planta de la planta? No basta

con describir morfológicamente la figura del animal, sus miembros y similares. No basta con investigar los procesos fisiológicos y enlazar además con ello algún tipo de psicología del animal, sino que en todo ello hemos presupuesto ya que el animal vive, que en su comportamiento le va en cada caso de tal y cual modo. ¿Cómo hemos de llegar a ese conocimiento? (Heidegger, 2007, p. 229)

Sin embargo, no debemos entender que la pregunta por la esencia de la vida se halle desconectada de la pregunta por el Ser, sino que vendría a constituir un paso más en la comprensión del ser en su sentido general dado que *la vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible solo en el “ser-ahí”*. La pregunta por la esencia del animal como paso previo para el desarrollo de la pregunta por la esencia de la vida tiene como objetivo traspasar los límites subjetivos con los que topaba el desarrollo de esta cuestión en *Ser y tiempo*. Ahora bien, en distancia con el planteamiento henryano la vida no es asumida como principio de manifestación, como fundamento, sino únicamente como una forma de ser peculiar solamente accesible a través del ser-ahí. Si la vida se encuentra supeditada al *Dasein*, y este último es por esencia apertura al mundo, ser-en-el-mundo; ¿la vida solamente es accesible a partir de la verdad del mundo?

Estas preguntas que tenemos en *Los conceptos fundamentales* son abordadas a partir de las siguientes tesis: “La piedra es sin mundo / el animal es pobre de mundo / el hombre configura mundo” (Heidegger, 2007, p.227). A partir de estas tres tesis vemos como Heidegger articula la vida como criterio al mundo. Es decir, la vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un “ser en el mundo” ya sea el caso de: aquello que carece de mundo, aquello que es pobre en mundo y aquello que es configurador de mundo. Si la vida se define por tener alguna relación con el mundo, y el mundo es, en sentido estricto, un existencial del *Dasein*, entonces la vida tiene a este último como una instancia suya fundamental y no puede sino definirse a través de una relación comparativa con él.

Es claro que tenemos puntos de desencuentro con el pensamiento henryano, si al *Dasein* es al que compete darnos el acceso a la vida, esta no está siendo considerada a partir de su esencia fenomenológica; la vida no tiene, según el planteamiento de Heidegger, la capacidad de revelar. El único poder de manifestación es el ser-en-el-mundo. La verdad es derivada a partir de la relación que se tiene con el mundo de ahí que el animal sea el intermedio entre aquello que carece de mundo y el hombre como configurador del mundo. Desde la filosofía henryana la tesis de la vida como una modalidad del ser-ahí no da cuenta del cómo el viviente se constituye en viviente, del encuentro mismo del humano con la vida. Para Henry no es en el mundo de la vida o en el *Dasein* en donde se intuye la Vida como Verdad, sino que es en el texto de Juan¹⁴ donde encontramos una enunciación de la realidad del ser humano contra todos aquellos pensamientos denigrantes de la vida:

En la medida en que, en Dios mismo, la Vida precede al vivientes, es en él también, por la Vida, por el proceso eterno e inmutable en el que ella se hace vida, donde conviene comenzar. La relación de la Vida con el viviente es el tema central del cristianismo. Semejante relación se denomina desde el punto de vista de la Vida, generación; desde el punto de vista del viviente, nacimiento. Es la Vida la que genera todo viviente concebible. (Henry, 2001, p.63)

La vida no es un tema ajeno a los discursos filosóficos y científicos, solo que dichos discursos hablan sobre la vida como un tema ajeno a ellos mismos. Esto es, la vida como fenómeno mundano por lo que se hace el intento de querer hablar de lo inmanente desde el mecanicismo, la lógica, lo abstracto... desde la racionalización de la vida. La gran ironía es que este intento de racionalización es inerte y artificial pues la vida escapa a la razón en la espontaneidad arracional que envuelve a todo viviente.

¹⁴ Debe tenerse en cuenta el modo en que Michel Henry asume las tesis del cristianismo. Tal como es presentada la cuestión en *Yo soy la verdad*, el interés henryano en el cristianismo no es demostrar si este es verdadero o falso sino el interés radica en aquello que este propone como verdad, “el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza en comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa hasta el punto de que la única capaz de asegurar su salvación.” (2001, p. 9) Esto quiere decir que Henry considera fútiles los esfuerzos de la teología asumida como un estudio teórico de lo divino, así como de la hermenéutica bíblica que busca dar con la existencia del Cristo histórico. Ambos quehaceres son saberes supeditados a las verdades del mundo.

Vivir significa ser. El concepto de vida es bruscamente rescatado de su aparente indeterminación cuando circunscribe al mismo tiempo el campo y la tarea de una ontología, es decir, de la filosofía misma. Entonces, si la vida designa al ser, el hecho de ser, ya no podrá confundírsela más con ciertos fenómenos específicos, por ejemplo, con los que estudia la biología o la mística; fenómenos que, lejos de poder definirla o explicarla; por el contrario, la presuponen, de la misma manera que todo aquello que es. (Henry, 2010, p.19)

El ejercicio fenomenológico sobre la vida nos lleva a replantearnos a la ontología pues es aquí donde inician los equívocos. Henry (2010)¹⁵ deja claro que la labor de la ontología es mostrar la identificación de la vida con el ser; por su parte, la filosofía ha hecho lo contrario al no establecer tal unidad, sino que ha pensado al ser como una región ontológica completamente ajena a la vida identificando al ser con el mundo. Esto es, la ontología ha confundido a la vida con las manifestaciones de la vida y a partir de estas últimas ha querido derivar el ser. Desde sus inicios la ontología se ha encontrado condenada al fracaso pues no ha sido otra cosa que un redondeo del ser fuera del ser.

Pues la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción. Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundos. (Henry, 2010, p.26)

Como podemos ver, de acuerdo con el planteamiento henryano, la vida pertenece al ámbito de lo invisible, de aquello que se escapa al entendimiento. De la ontología griega hasta las filosofías de la existencia del siglo XX, el problema sigue siendo el mismo a ojos del filósofo: son incapaces de poder decir alguna verdad sobre la vida porque asumen que la vida es un fenómeno mostrado en el mundo capaz de ser objetivado bajo un análisis

¹⁵ Véase Michel Henry ¿Qué es eso que llamamos vida? en *Fenomenología de la vida*.

intencional. En ningún momento la filosofía ha asumido el investigar aquello que posibilita lo mostrado, entiéndase el mostrar mismo, y con ello jamás ha dado con la subjetividad misma que viene a ser aquello que hace al viviente ser un viviente: la autodonación de la vida.

La vida es la verdad¹⁶ sobre la que se funda la inmanencia radical del individuo. La vida no es negación, lo inconsciente o lo inverosímil; sino que al ser verdad es luz, es lo evidente dado a partir de la autorevelación en la inmanencia pura del sujeto. No necesita ser demostrada ni afirmada objetivamente por ningún discurso, pues la vida misma es la experiencia del sí hacia el sí que no necesita de ningún sentido o intermediario para ser experimentada: “La vida se siente, se experimente a sí misma. No es que sea algo que además dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es ésta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma. La esencia de la vida reside en la autoafección.” (Henry, 2010, p.27)

Con esto lo que Henry nos quiere mostrar es la imposibilidad de poder conocer a la vida a través del pensamiento. Todo lo contrario, la vida al ser autodonación es quien posibilita el pensamiento, pero es previo a este. Nunca ningún pensamiento va a ser anterior a la vida. La vida al ser anterior a cualquier pensamiento, es anterior a la filosofía y a la fenomenología. Ella por sí es capaz de autodonarse y gracias a esta autodonación tiene la capacidad de autoobjetivarse en el pensamiento, calidad de condición interna de este pensamiento y de su objeto. Lo que Michel Henry reclama a la historia del pensamiento es el haber supuesto como punto de partida al pensamiento como el principio de todo conocimiento; olvidando por completo que el conocimiento solo es posible en el individuo dado que este antes que un sujeto cognoscente es un sujeto viviente. Esta suplantación de la vida por la *gnosis* ha calado al momento de pensar el cuerpo y aquello que se encuentra unido a él en virtud de una relación invisible: la carne. Por ello apunta Henry que “Según la fenomenología de la vida existen dos modos fundamentales e irreductibles de aparecer: el del mundo y el de la

¹⁶ Sobre esto, tal y como apunta Marín (2016, p. 37), la esencia de la manifestación que es la vida misma no se reduce a ninguna de sus diversas manifestaciones (alimentarse, aprender, amar al prójimo, etc.). Sino en Michel Henry es comprender por qué tales manifestaciones son las de la vida, su modo de ser ellas mismas vivientes y la esencia que subyace en el fondo de ellas.

vida. Por tanto, a la hora de tratar la cuestión del cuerpo y la carne desde una perspectiva fenomenológica, resulta evidente que se abren dos vías para la investigación.” (Henry, 2001, p.126)

A partir de esto, es claro el camino que debe tomar todo abordaje fenomenológico de la carne. La primera vía es la vía mundana donde el aparecer del cuerpo es buscado en el ek-stasis del mundo (cuerpos sensibles y al mismo tiempo cuerpos espaciales y temporales). Sobre esto último, indica Henry, se ha solido confundir la experiencia subjetiva del cuerpo con el aparecer del cuerpo mundano lo que implica que este devenga en un objeto del mundo (un cuerpo no real) y accesible desde el mundo puesto que se muestra en él. Sin embargo, este acceso al cuerpo como objeto “ser vivo” curiosamente es incapaz de conferirle existencia, dar cuenta de él y por qué aparece en el mundo.

III. ¿Qué es el ser humano?

Comprender el cuerpo a partir de la Vida implica despojarse de la concepción de cuerpo producto del análisis ek-statico (el cuerpo sensible).¹⁷ Es decir, dejar de considerar al cuerpo como el objeto de la experiencia¹⁸ y asumirlo como el principio de toda experiencia posible: “una corporeidad originaria invisible despojada de todo carácter mundano, así como el poder de donación en un mundo.” (Henry, 2018, p.160). Esta vía nos conduce al cuerpo como auto-donación de la vida, que bajo la perspectiva de la verdad del cristianismo Henry va denominar finalmente como carne. Ante esto surge la pregunta cómo se revela la vida y qué es lo que ella revela. A esto podemos responder lo siguiente: aquello que revela la vida nunca es revelado fuera de ella misma, dado que la vida misma no es otra cosa que auto-revelación: *el originario y puro experimentarse a sí mismo donde el que experimenta y lo experimentado son uno*. Leemos en *Encarnación* lo siguiente:

¹⁷ Esta tesis henryana será desarrollada en el segundo capítulo al desarrollar la analítica del cuerpo originario / carne.

¹⁸ Un objeto, un cuerpo entre más entre el resto de cuerpos que pueblan el mundo.

La inversión de la concepción tradicional del cuerpo, cuando el aparecer de éste queda confiado a la vida y ya no al mundo, no sólo consiste en la sustitución de un modo de aparecer por otro; afecta también al contenido de lo revelado en casa caso: no el cuerpo según se ha comprendido desde siempre como cuerpo externo, sino algo completamente diferente, precisamente una carne, una carne como la nuestra y que no adviene nunca más que en la vida. (Henry, 2018, p.161)

La carne no se haya en el mundo; por tanto, no necesita de las estructuras de conocimiento propias de los cuerpos mundanos. A su vez, la carne está fuera toda la suerte de oposiciones dadas al carácter dual del cuerpo mundano (cuerpo que siente / cuerpo sentido). Por el contrario, bajo una mirada fenomenológica de la carne nos percatamos que la carne es la forma que tiene la vida de hacerse vida dado que la vida es la que revela la carne al engendrarla como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura de la sustancia de la vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no proviene nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma.

Por tanto, la vida se revela a través de la carne inmanente que se autorevela como *pathos*. La vida que viene a nosotros y la padecemos dada nuestra condición de vivientes. La donación de la vida no es más que el sí experimentándose a sí mismo a través de la ipseidad. Y en este punto Henry introduce el concepto de Vida absoluta (identificada con el Dios cristiano) para dar cuenta que los vivientes reciben la vida pasivamente y se vivifican a partir del absoluto: “La generación del viviente en la Vida es la de nuestro Sí trascendental en el Archi-Sí de la Vida absoluta – en su verbo – y, de igual modo, la de nuestra propia carne en la Archi -carne de ese verbo.” (Henry, 2001, p.163).

Si el Sí se constituye a partir del *pathos* que es la vida, no podemos afirmar la existencia de un yo, de un ego, de un hombre, sin que se dé una carne, así como tampoco una carne que no contenga un Sí. No existe la carne como un impersonal, la carne da cuenta de un Sí viviente y a través de esta identificación del Sí con la vida tenemos, finalmente, una unidad carnal: *el Sí es un sí unitario porque la carne no es otra cosa que la*

posibilidad más interna de nuestro Sí. La relación que se ha establecido entre vida y carne nos obliga a dejar de considerar a la vida como aquello que se identifica con un ente particular dotado de características específicas (nutrición, movilidad, reproducción, etc.) que se muestra en el mundo. En la correlación vida / carne¹⁹ la vida dejar ser un ente, lo que aparece, para convertirse en el aparecer puro en sí mismo donde el mundo queda excluido.

Es inevitable notar como en la filosofía de Michel Henry se da una oposición entre la vida del cuerpo (lo que aparece) y la vida de la carne (el aparecer). Siguiendo la problemática tratada en *Encarnación*, lo primero corresponde a la concepción griega de cuerpo mientras que la carne refiere, inevitablemente, a la concepción cristiana. Henry elogia el esfuerzo de los Padres de la Iglesia por dar lugar a la carne de Cristo en un intento de crear una teoría de la carne (en contra de los herejes y los gnósticos) a partir de la cual, se busca fundamentar la realidad de la carne de Cristo. Estamos ante el esfuerzo que topa con limitaciones dado que los Padres piensan la verdad del cristianismo (la vida de la carne, según Henry) a partir de las categorías legadas del pensamiento griego (la vida del cuerpo). Los Padres²⁰ fundan la realidad de la carne a partir de los cuerpos materiales objetivos que se aparecen en el mundo. En estas teorías de la carne parece haber un gran vacío pues no topamos con un desarrollo sobre la materia fenomenológica de la que está hecha la carne. El nacimiento de Cristo va a ser interpretado desde el aparecer del mundo, bajo este esquema esta teoría de la carne yerra al querer describir la carne a partir del cuerpo sensible que se muestra en el mundo.

¿En qué sentido fenomenológico podemos hablar de nacimiento? Para Henry el nacimiento es el venir a la vida, y esto solo es posible en la carne. En el mundo no se muestra la carne; por tanto, no se da nacimiento alguno, nadie viene a la vida en el mundo. Así, una fenomenología del nacimiento a la luz de la verdad del cristianismo nos lleva a comprender a cabalidad la tesis de que los hombres son hijos de Dios. Esto es, en el

¹⁹ Y al mismo tiempo vida / nacimiento que da cuenta la fenomenología de la encarnación.

²⁰ Henry elogia en especial a Tertuliano (su intento de fundamentar filosóficamente la carne en *De carne christi* a partir de una descripción de las entrañas y el parto de la mujer para afirmar que Cristo nació de igual forma que todos nosotros) e Irineo (a quien considera el primero en intentar formular el *cogito* de la carne).

ámbito de lo invisible y lo originario los hombres no son hijos de otros hombres dado que ninguno de ellos tiene la capacidad de autogenerarse y generar a otros, sino que toman ese poder inmanente de la Vida absoluta. Por ello, lo único que se capaz de autoengendrarse y engendrar a otros, puede ser llamado como padre. Que un hombre sea hijo de otro hombre solo es posible desde la verdad del mundo. En la verdad de la Vida, todo hombre es hijo de Dios. Afirma lo siguiente Henry en *Yo soy la Verdad*:

Por esta razón, aunque el discurso de Cristo sobre sí mismo atañe a los hombres y puede suscitar su emoción, les resulta incomprensible. Porque los hombres no comprenden su propia condición más que a la luz de la verdad del mundo. Para ellos, ser hijo significa ser hijo de su padre y de su madre. Nacer significa venir al mundo, aparecer en tal circunstancia espacial, en tal momento del tiempo (...). Esta interpretación del nacimiento y, por tanto, de la condición de hijo es la del hombre moderno que percibe y comprende todo en la verdad del mundo. (...) Si el discurso que la modernidad mantiene sobre el hombre conduce por todas partes a denigrarlo, a rebajarlo y, finalmente, a eliminar su individualidad (...) A fin de cuentas, nacimiento, hijo y hombre no son ya sino metáforas. (Henry, 2001, p.86)

Hablar del nacimiento del hombre desde el mundo se vuelve algo metafórico dado su nacimiento trascendental y original como hijo de la Vida. El ser humano considerado desde al ámbito trascendental viene a ser una carne que toma su ser de la Vida absoluta y a partir de lo cual puede afirmarse como un ser-encarnado. Y ese tomar su ser de la Vida lo convierte en un hijo de ella. La condición de lo humano (el ser-cárnico-encarnado) no puede ser comprendida a partir de la tesis del ser-en-el-mundo o la del ser-vivo, sino que esta encuentra su razón de ser en calidad de hijo de Dios. Y si Dios es Vida, el ser hijo de Dios manifiesta la condición de lo humano como lo viviente. El ser humano toma su esencia del Archifundamento:

En cuanto al hombre, si él mismo es Hijo, engendrado en la Vida y a partir de ella, tomando de ella su posibilidad y su esencia ya que es un viviente, tampoco hay nada en él nada más que esa esencia de la Vida. Una esencia del hombre diferente de la de Cristo o la de Dios, aparece como un

imposible puesto que el hombre es comprendido como hijo y, más explícitamente, como hijo de Dios. La idea de una naturaleza humana específica, y como tal autónoma, de una esencia de la *humanitas* como tal, es desde el punto de vista del cristianismo un absurdo. (Henry, 2001, p. 118)

Por ello, desde Michel Henry si el ser humano quiere llegar a comprender aquello que realmente es, debe remitirse a la Verdad que guarda en su seno el cristianismo. Tales son, entonces, las prescripciones de una fenomenología del nacimiento: para comprender la esencia verdadera del ser humano hay que dejar de lado la fenomenología del mundo. El nacimiento de la carne implica el sufrimiento, este no es una modalidad cualquiera de la carne, sino como ya se ha dicho se propone como la verdad de la carne, el *pathos*, en tanto que sufrir nos remita a la verdad absoluta en la Archicarne y el Archipathos de su Archirevelación. El *pathos* es una manifestación de la autoafección como ya hemos dicho, ahora la pasividad solo puede ser predicada de los hijos dado que estos poseen una autoafección “débil”. Entiéndase por esta que aquello que define la esencia de lo humano no es algo generado por el ego mismo, sino que este se descubre a sí mismo como autoafectado sin ser él la afección pura. En oposición a esta autoafección débil tenemos una autoafección fuerte en la medida que es ella la que afecta y la que se afecta, esta condición solo puede ser identificada con la Vida fenomenológica absoluta o en el sentido cristiano es lo que define a Dios.

El Sí singular se auto-afecta, es la identidad del afectante y del afectado, pero esta identidad no la ha puesto él mismo. El Sí no se afecta sino porque la Vida absoluta se autoafecta en él. Es ella, en su auto-donación, la que lo da a sí mismo. Es ella en su auto-revelación, la que lo revela a sí mismo. Es ella en su abrazo patético, la que le da el abrazo patéticamente y el ser un Sí. (...) El Sí es pasivo en primer lugar respecto al proceso eterno de la auto-afección de la Vida que lo engendra y no cesa de engendrarlo. Esta pasividad del Sí singular en la Vida es la que lo pone en acusativo y hace de él un yo (*moi*) y no un yo, ese Si que no es pasivo frente a sí sino porque lo es en primer lugar respecto a la Vida y a su auto-afectación absoluta. (Henry, 2001, p.126)

III.I La carne como poder-sufrir

A continuación, es preciso hacer un análisis de la relación de la carne con el cuerpo. Tomando la vía fenomenológica de la Vida nos percatamos que esta relación solamente es posible a partir de la carne dado que esta tiene un primado sobre el cuerpo (el aparecer que antecede a lo que aparece). El cuerpo que aparece en el mundo es sujeto de descripciones entre las que resultan de suma importancia sus movimientos: esas posturas corporales que se nos manifiestan como acciones dadas en el horizonte del mundo y de las que da cuenta el análisis fenomenológico de la intencionalidad. Michel Henry propone hacer un análisis desde la fenomenología de la vida de esas acciones: no estamos interesados en las posturas corporales manifestadas en el mundo sino en aquel principio originario, que posibilita el aparecer de los movimientos y posturas corporales mundanas.

Tocar, ver u oír son condiciones a partir de las cuales se describe el cuerpo sensible, Henry indica que anterior a que estos actos mundanos se manifiesten en la mera facticidad es necesario que tal cualidad sensible sea provista de tal propiedad. Esto es, para poder tocar y palpar los cuerpos mundanos debo estar en posesión de un poder tocar originario que dé lugar a dichas acciones fácticas. A propósito del tocar indica Henry lo siguiente: “Poder-tocar significa encontrarse en posesión de tal poder, estar previamente colocado en él, coincidir con él, identificarse con él y así, solo así, poder aquello que puede.” (2001, p.180). Por tanto, para Henry todo poder debe proceder de una inmanencia esencial, inmanencia en la que despliega su fuerza, en la que se consuma como un poder efectivo. ¿De dónde viene ese poder?

En la vida, según el modo en que la Vida viene patéticamente a sí. La posibilidad de todo poder es su venida así mismo bajo la forma de una carne. Si la corporeidad es el conjunto de nuestros poderes, es en la carne en cuanto carne donde esta corporeidad es posible. La carne no resulta del quiasmo tocante / tocado (...) La carne viene antes del quiasmo como la condición del poder – tocar y, así, del tocante en cuanto tal. (Henry, 2001, p.180)

Este análisis requiere que asumamos la inmanencia carnal que coloca en posesión de sí al individuo previamente a su acción. El ejercicio del sentido responde a un poder originario revelado, solamente, atendiendo a nuestra inmanencia carnal donde dicho poder se nos autorevela como un movimiento de sí, identificado carnalmente a partir de la vida. Este análisis del poder originario nos lleva a desechar toda serie de teorías clásicas de la acción humana donde se propone la acción del alma sobre el cuerpo. Es decir, Michel Henry no acepta la idea de que la vida trascendental termine por objetivarse a partir de su acción en el mundo fenoménico. La acción es la acción de nuestra corporeidad originaria y sus poderes, y no remite en ningún momento a algo exterior sino a ella misma, “yo puedo”²¹ deviene en un esfuerzo, un esfuerzo de la autodonación de la vida en la carne. El mundo-de-la-vida solamente reside en nuestra carne: este es precisamente el mundo de la vida originario en sentido fenomenológico.

¿Y cómo es posible explicar la relación que tiene nuestro cuerpo propio con los cuerpos objetivos que se aparecen en el horizonte del mundo? Henry justifica esto aduciendo las dos vías de investigación que se ha ido explorando y contraponiendo a lo largo de *Encarnación*: nuestro cuerpo nos propone la experiencia crucial en que somos testigos de la dualidad del aparecer. El cuerpo es una realidad doble que se manifiesta por una parte desde el exterior como un cuerpo mundano entre otros cuerpos mundanos, y por otra parte en nuestra interioridad el cuerpo se presenta como la autorevelación patética de la vida. Sin embargo, Henry considera que aquí no topamos con la aporía clásica de la teoría de la acción que no da cuenta como lo invisible actúa sobre lo invisible, esto porque en ningún momento se ha aceptado que el movimiento originario que deviene en los poderes de la corporeidad debe ser trascendente a sí mismo. Por tanto:

Lo que se percibe desde el exterior en el aparecer del mundo es el proceso completo de nuestra acción inmanente, que contiene en sí tanto nuestro cuerpo orgánico como el cuerpo real del universo. Por lo tanto, no hay dos procesos, sino sólo uno, el de nuestra corporeidad carnal. (...)

²¹ En el capítulo II ampliaremos la analítica del “yo puedo” al momento de discutir la constitución de la subjetividad en el pensamiento henryano.

Corporeidad viviente, cuerpo objetivo mundano, son a priori, Dos a priori de la experiencia de nuestro cuerpo que no son en sí mismos más que la expresión de la duplicidad del aparecer, la cual es un Archi – hecho, no explicado por nada, sino que hay que comprenderlo a partir de él mismo según la regla que se marca la fenomenología de la vida. (Henry, 2018, p.190)

En el mundo reina la irrealidad dado que el mundo no tiene la capacidad de otorgar existencia al cuerpo mundano. Es por esto que a partir de nuestros poderes originarios corporales son posibles las impresiones, las sensaciones o las percepciones que tenemos tanto del cuerpo propio como de los cuerpos ajenos dado que la materia fenomenológica impresiva es únicamente la carne. Al mismo tiempo, tengo la capacidad de reconocer en los otros a cuerpos encarnados (a pesar de la ausencia de la carne del otro y mi carne en el mundo): “su cuerpo se me aparece como una carne capaz de sentir y que, a través del ejercicio de los diversos sentidos, se abre al mundo, al mismo mundo que el mío.” (Henry, 2018, p.192). Así, que el cuerpo del otro se me aparezca en el mundo implica la desrealización de su carne tal y como me sucede a mí al momento de aparecer en el horizonte del mundo.

Por último, hagamos unas precisiones más sobre el sufrimiento dado que el *pathos* es por excelencia un autosufrirse a sí. Esto es de suma importancia al momento de pensar la condición humana, lo humano en tanto viviente es *pathos*, y si el *pathos* es sufrimiento, el dolor y todas sus manifestaciones no pertenecen al ámbito de lo sensible y dado en el mundo, sino que el sufrimiento viene a ser resemantizado en la fenomenología de la carne como parte constitutiva de la estructura de la inmanencia de la carne. El dolor pertenece a la esfera íntima y personal que no se satisface en ser descrito únicamente con palabras, pues este se expresa en el grito, el gemido, las muecas del rostro y las retorsiones del cuerpo. Todas estas formas mostradas en el mundo en que expresamos el dolor tienen su origen en el estadio de la inmanencia absoluta en donde la subjetividad coincide en su ser con el ser del cuerpo mismo, esto es la carne. El cuerpo, entendido como carne, es el lugar inmanente donde se origina y acontece la ipseidad: carnes que gozan, ríen, sufren, enferman, olvidan o se

duelen. Así, la carne abandonada en sí misma se presenta no como un espacio cerrado (el cuerpo del mundo) sino como una abertura a la infinitud de posibilidades en las que el *pathos* se revela en la inmanencia absoluta como autodonación de la vida.

La vida es invisible, no debemos mirar y buscarla en el mundo. La vida es aquello que sucede en la carne que nos fue dada a cada uno y por la que somos. El cuerpo está en el mundo y puede ser mirado, la carne en cambio se padece. A través de la gran gama de tonalidades afectivas es que el viviente se siente como viviente vivo, de ahí que Michel Henry considere que la vida es fenomenológica pues es experimentada por el viviente en su inmanencia concreta e inmediata. Sin vida no hay viviente ni tampoco es posible que la vida pueda manifestarse si no tiene una carne a través de la cual donarse. El Verbo de Dios se manifiesta a través de la afección tocando la intimidad del ser humano enseñándole en cada momento y con cada sentimiento que se padece *qué es el vivir*. En el padecer es que se produce, se crea y se verbaliza constantemente la subjetividad.

Por tanto, el sufrimiento es el *quid* que nos remite a la materia fenomenológica de la que está hecha la carne dado que es imposible describir el sufrimiento a partir de lo que aparece en el mundo. Michel Henry propone comprender el dolor de una forma radical. No padecemos un dolor sin dolernos, ello es una prueba clara de la inmanencia del individuo pues nunca ocurre un dolor del que no nos percatemos y padezcamos. Para el fenomenólogo el dolor físico posee la característica esencial de no necesitar referencia a alguna otra cosa que no sea él mismo, es decir el dolor corporal desde esta perspectiva no es intencional pues el dolor mismo es lo doloroso como tal. “El dolor es un fenómeno que se siente, que se sufre, pero más que eso, es el sí mismo sufriendose a través de él, soy yo sufriendo-me.” (Larios, 2011, p.138)

IV. Conclusiones

Hemos presentado en este capítulo un pequeño estudio monográfico sobre las tesis centrales del pensamiento henryano sobre dos cuestiones fundamentales: primero tenemos una crítica a los supuestos de la fenomenología eidética, lo cual posibilita nuestra comprensión del pensamiento de Michel Henry como un punto de quiebre con la fenomenología de Husserl al proponer una fenomenología no intencional; y en segundo lugar hemos desarrollado los fundamentos de la fenomenología de la vida a partir de los cuales Henry, en su último período filosófico, desarrolla su fenomenología de la carne. De acuerdo con el filósofo, el desarrollo de una fenomenología de la carne nos remite a una fenomenología de la encarnación en donde Henry realizara una interpretación de lo que él denomina la verdad del cristianismo.

La cuestión que nos surge es el porqué de la inversión de la fenomenología que dice Henry hacer y cuál es la necesidad de esto para la fenomenología de la vida. Hemos visto que Henry tiene un problema con la fenomenología eidética por considerar que esta al dar un papel primigenio a la intencionalidad remite todo aparecer a un aparecer del mundo dado que de una u otra forma la intencionalidad tendera a dar paso a los actos objetivantes por parte del ego. Ahora bien, nos parece conveniente afirmar que la pretendida inversión de Henry no es un producto completamente ajeno a la fenomenología husserliana sino una suerte de radicalización de cómo concibió Husserl el método fenomenológico. Tal radicalización nos llevaría, entre sus variantes, a tomar el camino de Henry: dejar de lado la intencionalidad como principio trascendental del ego tanto el ego-trascendental como el ego-monada husserliano.

¿Qué significa lo anterior? Hemos nombrado a la primera sección de este capítulo ¿Qué es la fenomenología? Bien, si nos remitimos al §41 de *IV Meditación cartesiana* tenemos que Husserl define a la fenomenología como un idealismo trascendental y ello abarca tanto a la eidética como a la genética husserliana en su afán por mostrar “una autoexposición de mi ego en cuanto sentido sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya poder haber para mí, el ego, un

sentido, desarrollada esta exposición consecuentemente como una ciencia egológica sistemática.” Tenemos entonces que la fenomenología comparte lugar común con las filosofías idealista en su afán de poder justificar la conciencia de sí. Es decir, si el idealismo, en todas sus variantes, asume que antes de haya un objeto real es necesario que sea dada la conciencia del objeto, esto nos lleva en un último momento a indagar como la conciencia tiene conciencia de esta conciencia. Pues es a partir de esta autoconciencia que viene a aparecer en el ámbito trascendental el “yo”. En líneas generales, es precisamente a ese carácter originario, a ese ámbito prerreflexivo o autoconsciencia en donde se encuentra el meollo del idealismo.

Precisamente la fenomenología husserliana comparte esta cuestión que es tratada en el pensamiento husserliano a partir de la genética pasiva que apunta a este estadio originario donde aparece la autoconciencia. A partir de esto, vemos como el pensamiento henryano sigue la motivación husserliana: poder dar cuenta de la autoconciencia, que en el caso henryano es sintetizado bajo el concepto de la autoafección. La autoafección de la que nos habla Henry es su forma de nombrar esa conciencia interna, esa inmanencia donde es dada la autoconciencia. La inversión que pretende Henry es producto de su distanciamiento de la forma en la que Husserl fundamenta la autoconciencia, en este último como vimos la autoconciencia se va a encontrar sujeta a la estructura de la intencionalidad, esto a partir de la discusión sobre la impresión originaria. Es por este motivo que la cuestión del tiempo inmanente es de capital importancia en la crítica henryana. La teoría trascendental del conocimiento a la que alude Husserl en el §40 de la *Meditaciones* termina siendo para Henry el proceso de descorporalización del ego de su verdad, una verdad que se encuentra exenta del esquema retención-protensión.

Volvamos a la *Meditaciones cartesianas*, en los §31-32 se nos presenta el problema de la autoconstitución entendido esto como “el ego mismo es existente para sí mismo en ininterrumpida evidencia, esto es, es constituyente de sí mismo en sí mismo como existiendo sin interrupción.” Y como advierte Husserl esto nos lleva precisamente al problema de la síntesis pasiva: como es que el ego abraza todas juntas las variables *cogitaitones*, en cuanto *cogitationes* de un yo idéntico (en cuanto dotado de conciencia y afección). Y topamos

en el §37 con el papel que toma la conciencia interna del tiempo, que viene a ser una suerte de “fondo” donde se da la unificación de las *cogitationes* dado que se asume al tiempo como principio de toda génesis egoíca. Así, el universo de las vivencias que integran el contenido real del ego trascendental es un universo componible solo en la universal forma del transcurrir, dentro del cual se ordenan como transcurriendo en ella todas las vivencias parciales. Detrás de todas estas vivencias parciales tenemos una motivación que lo enlaza todo bajo la cual es dada la ley formal de una génesis universal: se está constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro, en una cierta estructura formal noético-noemática de modos de darse transcurriendo.

Husserl afirma que en este flujo transcurre la vida como una marcha de sistemas y múltiples motivaciones, que instituyen una unidad en la génesis universal del ego. El ego se constituye a sí mismo en la unidad de su historia. En el ego son dados no solo los objetos reales y existentes sino al mismo tiempo debe darse en el ego los sistemas constituyentes en virtud de los cuales existen para el ego los objetos y las categorías de objetos. El fenomenólogo en sentido trascendental se encuentra consigo mismo como siendo el ego, y luego como siendo un ego general, que ya tiene conciencia de un mundo, de un mundo de nuestro bien conocido tipo ontológico, con una naturaleza, una cultura, etc.

Al revisar el §39 se nos confirma que no solo la génesis activa sino también la génesis pasiva se encuentra bajo el manto de la intencionalidad. Sobre esta última se nos dice que el principio universal de la génesis pasiva en que se constituyen todos los objetos previamente dado a la creación activa es la asociación. ¿Y qué es la asociación? La asociación es un tipo de intencionalidad que da cuenta de la constitución pasiva tanto de lo inmanente como de lo trascendente. La asociación en Husserl no debe ser entendida a la manera de los empiristas (conexiones de la vida psíquica) sino como una ley intencional esencial de la constitución concreta del ego puro, un reino de lo *a priori* “innato”, sin el que sería inconcebible un ego en cuanto tal. Desde la

genética, entonces, el ego se asume como compleción de operaciones sintéticamente coherente dentro de la unidad de una génesis universal cuyos estratos deben adaptarse a la forma universal y persistente del tiempo.

Advertimos, a partir de lo anterior, que la conciencia necesita ser previa y constitutivamente consciente, en el sentido prerreflexivo ser para sí. Por ello, el estudio de la conciencia interna del tiempo tiene que coincidir con una investigación de la autoconciencia de la conciencia. Esta “región radical” tiene que conservar cada contenido en vista de los demás, en una unidad sistemáticamente ordenada de sus fases, que es la primera forma de escansión “temporal”: la quasitemporalidad, absolutamente subjetiva, que permite todo orden temporal reflexivo, fundado, objetivo, mundano. Así el análisis del tiempo husserliano propone que antes del tiempo objetivo hay conciencia inmanente de la duración, lo que implica descubrir como la conciencia, en su intrínseco aparecerse, predispone la temporalidad de lo que se le aparece.

Desarrollamos en este capítulo el estudio de la conciencia interna del tiempo con el fin de ver los aprietos a los que nos lleva Husserl al momento de subsumir la génesis pasiva a la estructura intencional-tiempo. La conciencia interna del tiempo resulta ser una teoría de la autoconciencia, una teoría de la vida prerreflexiva donde la conciencia, en cuanto conciencia de sí, organiza sus datos inmanentes (retención, protoimpresión y protención) y finalmente se abre intencionalmente al mundo. Recordemos que en el análisis de dicha conciencia teníamos que la vida prerreflexiva se encontraba bajo el manto de la intencionalidad²², dado que esta es la propiedad fundamental de la conciencia. Y según el caso husserliano, incluso la autoconciencia se encuentra ligada a la intencionalidad. Esto último muestra una tensión al momento de querer justificar la constitución de dicha orden en la esfera pasiva de la conciencia. Surge entonces, la siguiente pregunta: ¿Cómo puede la intencionalidad seguir dando el sentido y organizando la conciencia objetivante en un ámbito de la conciencia pretético, precategorial, donde el ego acompaña anónimamente sus vivencias, donde la reflexión, en definitiva, no tiene alcance intuitivo sino solo explicativo?

²² En un sentido fuerte, debemos comprender intencionalidad como intención significativa e impleción intuitiva.

Como propone De Nigris (2015), para poder garantizar el carácter intencional y autoconsciente de la conciencia habrá que recurrir a los conceptos husserlianos de *intencionalidad pasiva* e *intencionalidad operativa*. Además de esto, para que la conciencia no pierda en su esfera pasiva su carácter consciente se debe tomar en cuenta dos conceptos más: primero tenemos el concepto de *asociación eidética*: pasivamente asociar contenidos mediante formaciones preobjetivas, la actividad del ego. Y el segundo, el concepto de *miembro central*: mediante un sistema de esferas constitutivas que arranca desde la estructura temporal de la conciencia, la *hylética* corporal acabará siendo el miembro central de todas las demás capas constitutivas, en el sentido de que será la medida intersubjetiva del ego y, por ello, en última instancia, de su estructura transcendental. La intencionalidad, entonces, es una dinámica *hylética*, en que la autoafección del cuerpo propio significa ya heteroafección, apertura al mundo, podrá significar e intuir objetos ya mundanos.

Tenemos la asociación pasiva como un ámbito pre-egoico de la conciencia donde el ego si bien acompaña todas las vivencias, no lo hace en ellas temáticamente. Al contrario, su actuar es como ego pasivo, de ahí su presencia anónima en el presente viviente del flujo. Las conexiones de la asociación pasiva, en cuanto a su capacidad de efectuarse entre pasado y futuro, se explicarían por la acción de la retención del flujo que tendría como resultado la conexión de los datos materiales con el mundo de la vida, que cuenta también con objetos ya constituidos, que tienen huella de intencionalidad, de sentido. Esto nos plantea la siguiente dificultad: al vincularse la retención de las fases a los actos intencionales, no se explica cómo la retención alcanzaría la esfera preintencional de la conciencia. Así, no solo la síntesis pasiva quedaría al margen de la actividad despierta de significación e intuición del yo, sino de la retención del flujo, con lo cual es despojada del único motor posible para su carácter asociativo pasivo.

Es decir, la conciencia tiene la necesidad de tener una estructura que permita la retención y la protención de sí misma tanto en su actividad sintética pasiva como significativamente activa. Sin embargo, ¿ofrece la estructura de la intencionalidad esta posibilidad? Si admitimos que la autoconciencia es intencional,

deberíamos aceptar también que esta es objetivada dado que lo intencional siempre es objetivante. Esto nos lleva a considerar las siguientes dos cuestiones: 1) La conciencia interna del tiempo no explica cómo es que los actos llegan a darse prerreflexivamente porque aparecerían ya, en la inmanencia de la conciencia como objetos internos acabados; y 2) Si la conciencia prerreflexiva es responsable de un acto objetivante, es decir reflexivo, tenemos un regreso al infinito pues necesitaríamos otro acto reflexivo que fuera consciente de la conciencia refleje y así hasta el infinito.

Esta cuestión, como hemos visto, se vuelve el motivo rector de Henry al proponer su filosofía como una superación de las encrucijadas a las que nos conduce Husserl al querer dar cuenta de la autoconciencia a partir de la estructura intencional. Esta es, quizá, la clave para comprender el motivo fenomenológico que yace tras *La Esencia de la manifestación*, el esfuerzo de Henry por dar cuenta de la autoconciencia más allá de lo dictado por la intencionalidad. Desarrollamos por ello, el concepto henryano de autoafección cuya esencia no es otra que la mera afección, ese sentimiento de sí, que es el plano trascendental, donde Henry ubica lo pasivo, lo original. A partir del apartado correspondiente en el presente capítulo, queda claro que Michel Henry propone a la afectividad como Archifundamento que es anterior, y por ello lo genéticamente originario, a la conciencia interna. Si con la génesis pasiva husserliana en la conciencia interna opera lo intencional, debe haber algo anterior que posibilite es prerreflexión. Leemos en *La Esencia de la manifestación* lo siguiente:

Porque es la condición del sentido interno, la autoafección, precisamente, no puede ya ser confundida con éste; su concepto no designa el ékstasis en que, la trascendencia de su alienación original, el tiempo de la afección se solicita él mismo y se afecta por el horizonte del tiempo puro; sino más bien la estructura, presupuesta por ella, en que el ékstasis no se produce, en el que la trascendencia está ausente. La estructura de la autoafección ha quedado explicada y comprendida como inmanencia. (Henry, 2015, p.439)

Este es, precisamente, el camino que llevará a Henry a huir de los fantasmas de la intencionalidad que, desde su perspectiva, no terminan por llevar a Husserl a develar el archifenómeno. Y esto se debe, quizás, a que la cuestión de la impresión originaria en la conciencia interna del tiempo nos remite a la sensibilidad. La sensibilidad es el poder sentir algo, de recibir y ser afectado por ello, en la medida que esta se realiza por medio de un sentido y, finalmente, del sentido interno. Ahora ¿el aparecer originario es la sensibilidad? La sensibilidad necesita objetos (yo como afectado / lo otro como afectante) ubicados temporalmente y que inevitablemente no nos llevan hacia la propia inmanencia, sino que nos llevan hacia lo trascendente. Entonces, si seguimos la propuesta henryana, la conciencia de sí no debe ser asumida bajo la estructura de la sensibilidad o de la estructura perceptiva sino a partir de la afección. La afección en el pensamiento de Michel Henry no debe ser confundida con la sensibilidad o peor aún con una autopercepción.

A partir de esto tenemos una última pregunta para cerrar este capítulo, ¿logra Michel Henry escapar del problema de la autoconciencia husserliana, es decir logra explicar cómo se llegan a formar los actos autoconscientes o peor aún cómo se llega a ser autoconsciente de lo no-intencional? Se nos dice que *la autoafección es un sentimiento de sí, general, original de experimentarse de sí para sí en la concretud de la inmanencia* (Henry, 2015, p.442) El terreno de la afección es lo no intencional, parece que Henry apuesta por la afección para no seguir multiplicando los planos de la conciencia. La afección es, fenomenológicamente, el poder originario que posibilita la conciencia que en su terreno prerreflexivo no es otra cosa que la sensibilidad. No se puede hablar en el henryanismo de “actos autoafectantes” pues el carácter de ser un acto implica lo intencional. La afección es la esencia de la autoafección, y Henry nos dice una y otra vez a lo largo de su obra que la afección no tiene nada que ver con la intencionalidad.

Quizás la primera pregunta no sea tan problemática, pero con la segunda topamos con cierta dificultad al querer dar una respuesta satisfactoria. ¿Cómo llega a ser autoconsciente lo no intencional? O en términos más henryanos sería ¿cómo el ego es conocedor de su autoafección?, ¿cómo tenemos noticia de nuestra propia

carne? No es posible esto bajo ningún tipo de conciencia intencional, porque en el momento que reflexionamos sobre nuestras afecciones y nuestro ser-afectado nos convertimos en objetos producto de un acto intencional. Henry nos dice que tenemos noticia de nuestra carne como un sentimiento universal, general y original de sí que nunca va ser objeto de sentido alguno o percepción alguna. Y, debemos recordar, que la afección termina siendo homologada a la Vida en sentido fenomenológico. En *Encarnación* se nos dice repetidas veces que la autoafección es la venida a sí de la vida en la carne que no necesita mediación de conocimiento, reflexión o pensamiento alguno pues no es otra cosa del encuentro del sí consigo mismo en la inmanencia absoluta.

Hemos dicho que la Vida nunca va ser sujeto de intencionalidad alguna como sí lo han hecho las ciencias de la vida, esto no significa acaso que ¿nunca vamos a tener conciencia de la vida? Entonces, la autoafección es un entramado de vivencias no intencionales que no podrían ser reducidas a actos (lo intencional) y por tanto exentas del esquema del tiempo. En este punto, ¿no sería la vida una constante amnesia?, una mutilación de sí misma: aparecen de golpe a la conciencia, pero esta sería incapaz de retener las autoafecciones dado que la vida no pertenece al plano de lo intencional.

Frente a esta serie de cuestiones, consideramos que Henry en su último período termina dando un salto teológico para poder dar cuenta de cómo somos notificados de nuestro propio ser (la carne) sin necesidad de una conciencia intencional: el Archifundamento, aquello capaz de autogenerarse como autoafección (en tanto que Vida absoluta) y dar origen a lo autoafectivo (en sentido débil, *pathos*) es Dios. La respuesta henryana termina por ser una respuesta teológica que tiene una motivación fenomenológica como hemos visto: Dios nos ha dado, en tanto que hijos de Dios y por ello encarnados, el poder de autoafectarnos. ¿Será acaso el sentimiento de sí una anunciación de lo divino que hay en el ser humano? La tesis del poder originario nos remite a la analítica de la noción del “yo puedo” en la filosofía henryana a partir de la cual se desarrolla la constitución del cuerpo subjetivo (que en clave teológica vendrá a denominar Henry como carne).

Dicha cuestión, dado los objetivos que persigue este capítulo, solo ha sido esbozada. Es la constitución del cuerpo subjetivo (y con este el problema de una fenomenología de la memoria) lo que nos lleva a desarrollar la teoría de la subjetividad como base de la fenomenología de la carne, cuestión que vamos abordar en el siguiente capítulo. Por su parte ese “anonimato de la vida”, que nosotros hemos propuesto, colinda con el tema de la intersubjetividad que Michel Henry desarrolla en su tesis de la “Comunidad de los vivientes” cuestión que nos espera en el último capítulo de nuestro trabajo.

Capítulo II

La subjetividad y los procesos de descoporalización

En el primer capítulo hemos discutido los supuestos de la filosofía henryana en su afán de poder establecer una fenomenología del ego tomando distancia de los enfoques fenomenológicos que toman como principio de toda manifestación al arco intencional. Como ya adelantábamos, para Michel Henry ese descubrimiento fenomenológico del ego nos lleva a asumir la tesis de que ese ser del ego en su estado de inmanencia pura coincide con el ser del propio cuerpo. Es decir, cuerpo y ego vienen a conformar una unidad, este precisamente es el *quid* de la subjetividad: un ego que en la autodonación de su *pathos* inmanente se autorevela a sí no como un cuerpo-objeto dado en el mundo sino en el encuentro de sí para sí como una carne viviente. ¿Qué es la carne? Precisamente, en Henry la carne viene a ser esa condición fenomenológica trascendental, concreta e inmanente donde el ser humano (en tanto ser encarnado) se descubre a sí mismo como autoafección a través de su padecer como viviente. Como veremos esa carne que cada uno somos viene a ser la condición de todo ego posible y, por ende, de toda subjetividad.

En el henryanismo se establece una diferencia tajante entre la verdad de la Vida y la verdad del mundo; dado que la carne es portadora de vida (inmanente y particular) es imposible que en el mundo sea dada carne alguna. Ahora, dado que la carne es la esencia del cuerpo subjetivo; lo que se muestra en el horizonte del mundo no es más que un cuerpo-objeto sin vida, un ser vivo que nos es más que un cadáver. Esto nos lleva a discutir la escritura del cuerpo hecho por la historia del pensamiento (no solo la ciencia sino también la misma filosofía) como un ejercicio sistemático de *ex-critura* del cuerpo a parir del siglo XVII. A ese cuerpo del mundo se le ha atribuido una gran cantidad de cualidades que distan, finalmente, de mostrar que es la esencia de lo humano: el cuerpo que se autodona a sí mismo sin necesidad de ninguna intervención del arco intencional y el análisis ek-stático.

Siguiendo esta línea, en este capítulo vamos a discutir la descoporalización desde dos ámbitos: primero, en continuidad con el capítulo anterior, vamos a discutir esa *ex-critura* del cuerpo a manos del mecanicismo del siglo XVII. En segundo lugar, vamos problematizaremos la tesis henryana sobre el cuerpo subjetivo con aquellas situaciones que la psicopatología ha denominado “experiencias mórbidas del ego”. Con este nombre, la psicopatología quiere dar cuenta de situaciones donde el sujeto parece ser presa de un proceso de descoporalización: el sujeto manifiesta un distanciamiento de sí mismo (como un mero espectador en tercera persona) respecto a los movimientos y acciones de su cuerpo. Para efectos de nuestro trabajo, respecto a este último punto, tomaremos el cuadro nosológico más común que la psicopatología refiere sobre esta serie de fenómenos: la esquizofrenia.

Tomamos la siguiente tesis en nuestra investigación: un análisis de esas “experiencias mórbidas del ego” implica un estudio fenomenológico de la subjetividad. A la luz de la teoría henryana de la subjetividad, la esquizofrenia debería analizarse desde una alienación del individuo de tipo existencial antes que una alienación óptica (como sucede en los análisis clásicos de la esquizofrenia como trastorno de la ipseidad). Para ello vamos a dividir este capítulo en tres secciones: primero presentaremos la teoría de la subjetividad de Michel Henry, luego veremos las formas más comunes de pensar la esquizofrenia desde la psicopatología fenomenológica; para finalmente hacer un análisis de este trastorno de la ipseidad a la luz del pensamiento henryano.

I. La teoría de henryana de la subjetividad

En este apartado vamos presentar la propuesta henryana de la subjetividad (este toma como base los aportes de Maine de Biran) para ello seguiremos la discusión dada en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1963). El análisis desarrollado por Henry sobre el cuerpo subjetivo (que al final de su obra vendrá a ser subsumido bajo la analítica de la carne) supone un estudio de dos “facultades” del cuerpo que la filosofía viene discutiendo desde la modernidad: el movimiento y el sentir. Esto con el fin de demostrar bajo su

análisis fenomenológico que dichas “facultades” tienen su origen de manera subjetiva en la inmanencia que es sustrato del ego, sin necesidad alguna de recurrir al pensamiento o un agente trascendente para que estas sean donadas a sí mismas.

I.I La teoría de la carne en la fenomenología de Husserl

El capítulo III de la sección segunda de *Ideas II* (§§ 35-41) es de suma importancia para encontrar una serie de anotaciones respecto a una fenomenología del cuerpo en el pensamiento de Husserl. En este apartado vamos a presentar de forma esquemática las cuestiones relativas al cuerpo en tanto *Leib / körper* dadas por el fundador de la fenomenología con el fin de tener presente que el concepto henryano de carne tiene alcances diferentes a la propuesta de Husserl. El texto husserliano en cuestión (*Ideas II*) se divide en tres secciones que corresponden a la triple estructura de la realidad: la realidad material, la realidad animal (o lo animado) y la realidad espiritual (lo cultural). Entre la materia y el espíritu esta la vida, que aquí se entiende como vida animal. Esto nos genera varias preguntas: ¿tenemos que considerar la constitución de la materia desde la vida o prescindiendo de ella? ¿hay que distinguir la vida animal de la vida vegetal? Husserl no se refiere en *Ideas II* a la vida vegetal, solo desarrolla la vida animal que viene a representar en líneas generales la sensibilidad.

En el caso del ser humano este aglutina los tres niveles que constituyen el mundo, pero la experiencia de la muerte nos indica que es la vida la que mantiene tanto la parte material como la parte espiritual del ser humano. Las tres partes mantienen una constante interacción entre sí: las condiciones materiales determinan la vida y el espíritu, pero también el espíritu determina la vida y las condiciones materiales. El espíritu introduce la ausencia en la presencia, es reflexión sobre la vida, toma de postura frente a esta, dando paso al yo. Los resultados de esas tomas de postura se sedimentan en la materia constituyendo la cultura (una representación producto de un despliegue de signos).

La segunda sección de *Ideas II* se dedica a la vida animal iniciando la discusión con el tema del “yo puro”. Luego de esto se nos proponen las características fundamentales de la realidad anímica frente a la realidad material: la característica de la vida animal es la imposibilidad de volver a un estadio anterior semejante pues se encuentra sujeta al tiempo. Por ello, lo vivo tiene que incorporar los resultados del tiempo a la continuidad de la vida. La vida, como realidad de lo animal es histórica. Seguido de esto, entra la cuestión del cuerpo propio como modelo fundamental de la realidad anímica: el *Leib*²³; esto en oposición al *Körper*²⁴. En *Ideas II*, el *Leib* es propuesto como la presentación fenomenológica de la realidad carnal del ser humano.

Desde el inicio del capítulo III de esta sección, Husserl (2005, p. 183) presenta el análisis de la constitución del ser humano como una realidad natural que puede ser abordado de tres maneras: como cuerpo material, capa constitutiva somático-anímica y finalmente la capa personal o espiritual. Las primeras dos son reducidas por la carne (materia, animal), mientras que el espíritu es el yo en cuanto persona (el productor de cultura). Por lo que tenemos al final dos maneras de concebir al ser humano: como naturaleza (*Leib/Körper*) y como espíritu. La realidad que tiene que investigar la fenomenología es una realidad para seres vivos. El ser humano no está ajeno a esto, pues antes de ser considerado como una realidad material, en sentido estricto, debe ser abordado como una realidad previa que es correlativa a la naturaleza material del sujeto psicofísico. Veremos que Husserl aborda la descripción de la carne a partir de tres momentos: la experiencia de la mano, el mundo táctil, la experiencia y peculiaridad de la vista, mundo visual, y el carácter de la carne como el órgano de la voluntad, es decir, el carácter móvil del cuerpo.

Tenemos la descripción de la experiencia táctil a partir de la “experiencia de tocarse” (una mano toca la otra mano). Husserl pretende con ello dar cuenta de la somaticidad, entendida como esa carne animal que está siempre presente en la percepción al mismo tiempo que esa misma carne es lo percibido (*Körper*). Qué nos dice el análisis: hay partes del cuerpo que pueden ser palpadas, pero no vistas. Ambos tipos de percepciones

²³ Este término se suele traducir como cuerpo propio, carne, soma o intracuerpo (la traducción del término por Ortega y Gasset).

²⁴ Se refiere al rasgo físico material de nuestro cuerpo.

están referidas a la carne que se percibe a sí misma. En este punto, no tenemos una diferencia de percepción sino de la percepción que es mediada por un sentido o por otro. A partir de las percepciones llego a representarme la mano que es tocada o vista por otra (las sensaciones). Las sensaciones estarían ubicadas en la mano tocante, la mano tocada según las sensaciones surgidas a partir de mis percepciones viene a constituirse como cuerpo físico. Al mismo tiempo la mano tocada aparece también como propietaria de cualidades sensibles por lo que es capaz de sentirse tocada (la carne). Sucede lo mismo si me produzco algún dolor en la mano tocada: si con una mano pellizco mi otra mano, el daño está en esta última mientras que la presión aparece en la mano “agresora”. Así ambas manos son capaces de sentir pues pertenecen a una carne. Nos dice Husserl en el §36 de este texto lo siguiente:

Todas las sensaciones ocasionadas tienen su localización, esto es, se diferencian por los sitios de la corporalidad aparente y pertenecen fenomenalmente a ella. El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento “en” él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.”
(Husserl, 2005, p.185)

En Husserl tenemos varios tipos de sensaciones: las cinestesias (sensaciones de los órganos o partes del cuerpo que se mueven) y las ubiestesias (resultado de una actuación de una realidad física sobre otra en un lugar preciso a la vez que el resultado de esa acción en la carne. Una ubiestesia es un acontecimiento situado local y temporalmente, llevan la carne al espacio y al tiempo). A fin de cuentas, toda sensación actúa de dos modos: presentan a la conciencia las cosas sentidas a la vez que presentan la carne que siente. En esto desempeña un papel importante hacia aquello que dirige la atención la conciencia. Es decir, la aprehensión (como cambio de atención) de la sensación como presentación de la cosa física, a la sensación como ubiestesia presentadora de la carne (ausencia de la extensión como sucede con los objetos físicos). Al final de §37 Husserl termina por

anunciar la identificación de la carne con las ubiestesias: de no haber éstas, no hay carne. La carne solo porque tiene ubiestesias aparece, se manifiesta. En consecuencia, sin ellas no habría carne. Husserl concluye que la carne solo se constituye en el tacto. Se liga, por tanto, sensación táctil como condición de la aparición de la carne en detrimento de otro tipo de sensaciones. Sobre esto último Husserl toma como ejemplo a las sensaciones visuales: un cuerpo dotado únicamente de vista no tendría una carne.

En el §38 se nos presenta a la carne como órgano de la voluntad: la carne es el medio para cualquier otra actividad en el mundo, para cualquier movimiento. La voluntad mueve inmediatamente, por tanto, que todo el resto se mueve mediatamente. Estos actos libres, en los que muevo libremente mi carne, son aquellos por los cuales se constituye mi mundo de objetos, en la serie múltiple de percepciones Y por último nos dice Husserl, la carne es el contramiembro (el yo al que le es inherente la carne, como campo de localización de las sensaciones). Por ello, el ser animal al que está referido el mundo material es un yo que dispone de carne, un yo carnal, en cuya carne se localizan las sensaciones, las ubiestesias.

Por su parte en los últimos §§ 39,40,41 del capítulo Husserl desarrolla la constitución del *Leib* como una realidad específica (*Leib/Körper*). A grandes líneas, se discute la función que cumple la carne en la economía de la subjetividad. Es decir, considerar a la carne como el órgano del yo. Tal y como se nos anuncia en §39 que la carne no sólo es órgano del querer, de la voluntad, sino que tiene una función o significado en la constitución de las objetividades superiores, pues en el cuerpo caben (siempre está presente) todas las otras funciones de la conciencia. Tenemos a su vez el desarrollo de la tesis sobre “La densidad de la carne”: a parte de las ubiestesias y las cinestesias, en la carne tenemos sensaciones cenestésicas (como el dolor, el placer, el malestar). Estas últimas desempeñan el papel de materia en los actos de valoración de las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento. Las sensaciones cenestésicas llenan la carne. De este modo, el *Leib* está compuesta por tres tipos de sensaciones: ubiestesias, cinestesias y cenestesias. Estas pertenecen de

manera inmediata a la carne dado que el *Leib* es aquello que se siente en cada una de las sensaciones, lo que responde, lo que entra en consideración.

Todas ellas son aprehendidas para constituir objetos de experiencia y objetos valorados. La carne da o constituye el soporte (sustrato) hylético de la conciencia, pero Husserl (2005, p. 193) indica que lo que sobre ella se construye no está localizado en la carne, no le pertenece. En el ser humano lo hylético (la materia de la intencionalidad) viene de la carne o se asiente en ella. La carne como objetividad es una presencia, se me muestra, y se me muestra como carne física, a la que pertenece el estrato de las ubiestesias. Por lo tanto, la carne es concebido como un centro de orientación que viene a determinar el campo perceptivo (de sí y de los objetos físicos del mundo) de los individuos.

I.II Del cuerpo mecánico al cuerpo subjetivo

Michel Henry critica la noción de *cogito* cartesiano por considerar que Descartes propone a esta realidad como algo estático en donde el *cogitatum* es considerado como un modo del *cogito* más no altera en nada la sustancia que compone a este. El *cogito* es estático, no es acción: “La conciencia es “yo pienso” y todas las modificaciones de la vida de la conciencia no son más que determinaciones del pensamiento, es decir, ideas.” (Henry, 2007, p. 87) Por tanto, todas las disposiciones del ego van a devenir en ideas, en *cogitatum*: idea de una acción, idea de un movimiento, idea de un deseo, por ejemplo. Tomemos en cuenta que, desde los supuestos del cartesianismo, tanto la acción como el movimiento son disposiciones de la extensión.

El vacío que deja Descartes es cómo pasamos de la idea de la acción o del movimiento a la ejecución por parte de la extensión. Por el contrario, asumir una identificación entre el ser del ego y el ser de la subjetividad (identificación que viene a constituir el hecho primitivo o la carne), nos conduce a no aceptar esta idea del ego como aquello que es modificado por sus accidentes como propone Descartes. Al contrario, Maine de Biran (seguido por Henry) quiere proponer al *sum* como poder y causa de las acciones y movimientos del ego. Esto

implica que el ego deje de ser el inmovilismo de la cosa que piensa y pase a ser una experiencia de un esfuerzo en su realización (para Maine de Biran este esfuerzo empieza y termina en el ser mismo del yo).

El giro frente al *cogito* cartesiano significa pasar de asumir la conciencia del yo como mera representación a una conciencia del yo en tanto que acto, esfuerzo, fuerza, vida. ¿Estamos ante una filosofía de la acción? ¿Ontológicamente qué significa apostar por el ego como una cosa que se esfuerza en lugar de una cosa que piensa? La interpretación de Michel Henry sobre el pensamiento de Maine de Biran es que no estamos ante una filosofía de la acción sino, por el contrario, topamos con una teoría ontológica de la acción. El gran aporte de Biran es de carácter ontológico: el ser del movimiento, de la acción, el yo puedo es precisamente el ser de un *cogito*.

La consecuencia ontológica de esta tesis es infinita: afirmando la pertenencia del ser del movimiento a la esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad, Maine de Biran propone una teoría completamente nueva del modo de conocimiento en el que el movimiento nos es dado. Este modo de conocimiento es precisamente el de la experiencia interna trascendental, de suerte que el movimiento nos es conocido de una forma inmediata, absolutamente cierta, y su estudio queda comprendido dentro del proyecto de una filosofía primera. (Henry, 2007, p. 90)

Esto quiere decir que el movimiento al pertenecer al ámbito de la subjetividad absoluta forma parte de lo trascendental, de lo originario, y para poder llegar a tener cuenta de él no debemos más que remitirnos al ego mismo sin necesidad de acceder a la esfera de lo trascendente (es decir, para tener conocimiento del movimiento no necesitamos de una experiencia del movimiento en lo trascendente, sino que este es autorevelación en el ego). Por ello el movimiento es una modalidad de la autodonación, no necesitamos de procesos *a posteriori* (en el mundo, en lo trascendente) de constitución de la conciencia de movimiento para poder dar cuenta de este. Es decir, la autodonación del movimiento significa que el conocimiento del movimiento (autorevelación del sí para el sí) es previo a cualquier proceso de racionalización de la

experiencia del movimiento. Podríamos sintetizar esta tesis de la siguiente manera: los seres humanos realizan sus movimientos sin pensarlos, pero nunca sin conocerlos. Tenemos noticia de nuestros movimientos a partir de la autoafección dada en nuestra propia carne:

Estamos unidos a nuestros movimientos, no nos separamos de ellos en ningún momento mientras los efectuamos, estamos constantemente informados acerca de los mismos con un conocimiento del que hemos mostrado su originalidad y carácter excepcionales, a causa de que nosotros y tales movimientos somos uno, a causa de que el ser de estos movimientos – fenomenológicamente determinado según el modo de su aparecer, que es el de la experiencia interna trascendental – es el ser mismo de la subjetividad. (Henry, 2007, p. 90)

A partir de la autodonación del movimiento del sí, la subjetividad absoluta es concebida como poder-hacer, deja de ser comprendida como mero pensamiento racional e intelectual, pues antes de esto es producción, transformación. Si bien nuestros movimientos tienden a lo trascendente, el origen de estos no tiene su fundamento en el mundo (del mismo modo que lo comentábamos en el capítulo anterior respecto a la sensación). Henry hace énfasis de que no debemos asumir este “yo puedo” como el producto de la vida biológica del individuo, del inconsciente, de una praxis indeterminada, o de una voluntad de poder. A diferencia de todas estas lecturas del ego, propias de las filosofías de la acción y filosofías de la sospecha, el “yo puedo” de Biran que asume Henry es una fuerza productiva por sí y para sí, y como es fuerza originaria no necesita ser remitido a otros elementos causales del porqué de su acción.²⁵

De acuerdo con lo anterior, tenemos dos tipos distintos de *cogito*: el *cogito* cartesiano y el *cogito* biraniano, Henry considera que ambos proyectos apuntan, por reducciones fenomenológicas distintas, hacia un punto en común: una elaboración ontológica de la subjetividad. A diferencia de Descartes, Biran se mantendrá fiel a los

²⁵ Tómese atención que con esta crítica, desde el pensamiento de Michel Henry no sería plausible la tesis de que en el ego existen ciertas regiones incognoscibles o la imposibilidad de saber con toda claridad que es el ego (pensemos, por ejemplo, en el inconsciente de Freud o incluso el “nadie sabe lo que puede un cuerpo” de Spinoza) sino que la subjetividad absoluta al ser lo originario, lo trascendental es al mismo tiempo la verdad y goza de transparencia (en tanto, se nos autorevela).

supuestos ontológicos que exige dicha reducción fenomenológica por lo que irá más allá que Descartes. Así en el caso de Maine de Biran el análisis subjetivo del movimiento nos remitirá a una teoría ontológica del cuerpo subjetivo. Por su parte, Descartes se queda anclado en lo trascendente al momento de desarrollar su teoría del cuerpo como mera extensión. A diferencia de la posición cartesiana de ubicar el movimiento en el ser trascendente, el cuerpo extenso, Biran excluirá al ser mismo de la esfera de lo trascendente (y con ello la realidad del movimiento mismo) al momento de definir el cuerpo como un ser subjetivo y trascendental. Por tanto, la teoría ontológica del cuerpo subjetivo implica:

1. El reconocimiento del ámbito original de la existencia, que viene ser denominado como la subjetividad.
2. Una concepción ontológico-fenomenológica del ser de esta subjetividad a partir de la cual se afirma una identificación entre ser y ego.
3. Asumir las estructuras del ego como estructuras y conocimiento ontológico del ser.
4. Identificación del ego con el ser mismo del cuerpo.
5. Identidad del conocimiento ontológico del ser con la naturaleza ontológica del cuerpo.

De este modo al momento de plantearnos el problema de cómo es posible el conocimiento de nuestro propio cuerpo debemos recurrir a una ontología fenomenológica en donde investiguemos como este saber originario del cuerpo no es dado, donado. ¿Qué se nos revela este análisis fenomenológico?

(...) Que el cuerpo se nos da en una experiencia interna trascendental, que el conocimiento que tenemos de él es verdaderamente un conocimiento originario y, por consiguiente, que el ser del cuerpo pertenece a la región ontológica donde son posibles y acontecen tales experiencias internas trascendentales, es decir, a la esfera de la subjetividad. El ser fenomenológico (es decir, originario, real y absoluto) del cuerpo es, pues, un ser subjetivo. (Henry, 2007, p.95)

A partir de esto, Henry deja claro que al adherirnos a las tesis de Biran llegamos a la conclusión de que el cuerpo en su ser originario es inmanente. Se abandonan todas aquellas tesis filosóficas donde se asume el ser originario del cuerpo como algo trascendente (una cosa, una realidad constituida y una parte del mundo, partes extra partes). Así, los fenómenos del cuerpo al ser originados en el ámbito de la inmanencia absoluta nos dan un conocimiento inmediato de sí mismo. Por tanto, desde esta ontología un análisis fenomenológico sobre el movimiento debe dar cuenta del sentimiento del movimiento que realizo (esto es, el movimiento como un estado de autoafección). Esto solo es posible si el movimiento es originariamente conocido y vivido como una determinación de la vida concreta del ego. El movimiento como “constitución” objetiva es producto de una reflexión del movimiento mismo que nos aleja de la inmanencia absoluta. Tenemos una distinción entre lo que significa el movimiento como sentimiento de sí (autoafección) en la inmanencia y el movimiento como constituido perteneciente al ámbito de los trascendente.

Esto tiene implicaciones de primer orden respecto a la subjetividad. Primero tenemos que el movimiento nos pertenece: el cuerpo es el conjunto de poderes sobre el mundo. Ante esto surge la pregunta de cómo están estos poderes en nuestro poder y cómo tenemos cuenta de que realmente son nuestros tales poderes. El movimiento es aprehendido en lo inmanente, en la experiencia trascendental, en donde se da una plena identificación del ser con el movimiento mismo. Dado que el movimiento no se origina en lo trascendente no puede ser identificado con el mero desplazamiento del espacio objetivo. El movimiento es un poder originario en tanto, que no es aquello que se desplaza sino aquello que posibilita el desplazamiento (los objetos quedan a su merced pues son sujetos de una fuerza inmanente ajena a sí que los desplaza). Segundo, tenemos que el movimiento no es un instrumento. Un instrumento es aquello que está al servicio de un agente para ser utilizado y que, por principio lógico, deberían ser diferente ontológicamente al cuerpo del agente para poder disponer de este como un instrumento. En el caso del movimiento, este no es el instrumento de mi acción sobre el mundo pues en caso de que lo fuera

pertenecería al ámbito de lo trascendente. Henry afirma que el ego actúa sobre lo trascendente, pero en ningún momento necesita de este para poder tener conocimiento de su cuerpo en movimiento.

Vemos como en el caso de Henry la relación cognoscitiva se termina invirtiendo pues es a partir del sentimiento de sí (en este caso la experiencia interna del movimiento) que el mundo nos es revelado. A diferencia de un análisis del movimiento desde una fenomenología intencional; tenemos en este punto la reafirmación henryana de que el análisis intencional es una segunda donación en tanto es un análisis reflexivo sobre las experiencias internas de la subjetividad pura. En oposición a la fenomenología clásica que pone al mundo como el origen de toda experiencia de la conciencia, Henry ubica al mundo como el punto de llegada hacia donde tiende la experiencia originaria inmanente.

El mundo es el término trascendente del movimiento: el continuo resistente al esfuerzo (el sentimiento de sí que es propio del movimiento es un esfuerzo móvil del ser). El fundamento ontológico del mundo es su ser-resistente a los movimientos del ego. En el ámbito fenomenológico de la subjetividad, el término trascendente del movimiento no se revela como un cuerpo-objeto que ofrece oposición (esto sería, por el contrario, la representación de un cuerpo que se nos resiste ubicado en un espacio continuo) al movimiento inmanente, sino como una experiencia inmanente de resistencia real ante nuestro esfuerzo concreto y vivo.

Los poderes de mi cuerpo sólo me entregan, pues, el ser del mundo a condición de pertenecer a la esfera de inmanencia absoluta a condición de ser conocidos dentro de un conocimiento donde no interviene el concepto de mundo. Ahora bien, el conocimiento del mundo por el cuerpo y el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo no son dos conocimientos diferentes, dado que el segundo es la sustancia misma del primero. (Henry, 2007, p. 140)

¿Cómo es este conocimiento que obtenemos del mundo? Dado que este conocimiento surge en la subjetividad absoluta, la experiencia del mundo trascendente no goza de ser un conocimiento intelectual o representativo; sino, el conocimiento del mundo que tengo es el correlato de los movimientos que efectúo: los

objetos del mundo son en tanto que son constituidos como los objetos de nuestros movimientos. Antes que los objetos del mundo sean reflexionados o representados, son vividos por los poderes de mi cuerpo a través de los cuales me relaciono con ellos.

I.III Sensación y memoria

Un análisis fenomenológico del sentir nos exige asumir el cuerpo lejos de toda sensación: el cuerpo sin sensación, antes de la sensación. ¿Qué significa esto para el cuerpo subjetivo? Debemos considerar al acto de sentir como un puro poder. El acto de sentir, en su estado puro, se revela como esfuerzo de poder sentir en ausencia de todo objeto y de toda propiedad sensible. En este sentido, el sentir se autorevela al ego como una modalidad de la vida concreta del ego que tiene su origen en la afección. Tal y como nos advierte Henry “Cualquiera que sea la naturaleza de las sensaciones que hayan de sernos dadas, trátase de sensaciones visuales, olfativas, auditivas o táctiles, siempre es por mediación de un único y mismo poder como nos dirigimos hacia ellas y las aprehendemos.” (2007, p. 121)

Así, el mundo no solo se nos revela en el plano de lo trascendente no solo como ser-resistente sino al mismo tiempo como ser-sentido. Cada sentido a partir de su efectuación originaria común (el acto de sentir mismo) nos abre a una diversidad de mundos trascendentes sensoriales reales (ningún sentido tiene privilegio sobre otro, todos se encuentran a un mismo nivel) que componen una unidad dado que tiene en común un fundamento corporal, originario y trascendental. Las sensaciones son heterogéneas y vienen a ser constituidas por el poder inmanente subjetivo. Es a partir de tal poder originario que las sensaciones vienen a ser consideradas como contenidos de la experiencia en las que se manifiesta lo real. Tenemos, por tanto, sobre el fenómeno de la sensación los siguientes puntos:

1. Lo sensible nos es dado como una manifestación inmediata del ser mismo y no como una característica o propiedad de un objeto trascendente.
2. El principio de la unidad trascendente del mundo sensible como ser-resistente y ser-sensible. (Este principio reside en la subjetividad misma. Es decir, no podemos derivar la unidad del mundo a partir del mundo constituido producto de la segunda donación).

A continuación, pasemos a considerar la memoria. Las impresiones dadas por los sentidos vienen a ser constituidas (opera la intencionalidad) y, por tanto, son de segundo orden cuyo fundamento es el cuerpo subjetivo mismo. A partir de esto, Henry propone una fenomenología de la memoria: el recordar una impresión sensitiva y poder llegarla a reproducir cuantas veces queramos, y reconocer una impresión sensitiva que, conocida en ello, es dado gracias al poder originario de constitución de impresiones y sensaciones que es el cuerpo subjetivo. La reminiscencia que viene implicada en este fenómeno se desdobra, de hecho, en una reminiscencia del poder de constitución-reminiscencia que es la repetición propiamente dicha. La primera reminiscencia tiene lugar en la inmanencia trascendental (reminiscencia personal), mientras el segundo tipo concierne al plano trascendente (reminiscencia modal). Sin embargo, el segundo tipo de reminiscencia tiene como fundamento a la reminiscencia personal. Vemos como la memoria es asumida por Henry como un fenómeno de tipo corporal.

En línea con esto último, si mi cuerpo es el origen de un saber completamente inmanente, el cuerpo es, al mismo tiempo, un hábito en tanto es en el *ipse* donde se origina todos los movimientos y sentimientos que constituyen al ego como autoexperiencia. El cuerpo subjetivo es el origen del conjunto de todos nuestros hábitos. Es hábito, pero también es un saber permanente que es mi existencia misma, es decir, es memoria. ¿Cómo se relacionan estos dos elementos (hábito y memoria) o son uno y lo mismo? Siguiendo a Biran, Henry plantea que al momento de aprehender un conocimiento tenemos dos planos: conocimiento y reconocimiento del movimiento subjetivo, y, conocimiento y reconocimiento del término trascendente. Este

reconocer el conocimiento es lo que se ha denominado hábito (esto está fuera de la estructura temporal husserliana). Aquello dado que es conocido no es individualizado en una estructura temporal: el cuerpo conoce aquello y lo reconoce en un conocimiento que el movimiento produce y que siempre podrá reproducir.

El hábito es el fundamento de la memoria y, dado que ella define la estructura ontológica del cuerpo, es correcto ver en el ser de este último el principio de nuestros actos de memoración y de recuerdo. Por lo tanto, puesto que el ser originario del cuerpo subjetivo es el ser real del conocimiento ontológico, puesto que es una posibilidad de conocimiento en general, es un saber del mundo en su ausencia, entonces es también, y por esa misma razón, recuerdo del mundo, memoria de sus formas, conocimiento a priori de su ser y de sus determinaciones. (Henry, 2007, p. 147)

El cuerpo subjetivo escapa al tiempo, este último es constituido a partir del primero. No es posible fundar la unidad del ego sobre la memoria: la unidad del cuerpo no es dada en el plano de la inmanencia absoluta como la conjunción de momentos temporales de nuestros movimientos unidos bajo una memoria. En contra de lo que defiende Locke²⁶ para quien la identidad se constituye a partir de la memoria o la reminiscencia de nuestras maneras de ser; por su parte para Henry, la subjetividad absoluta es el fundamento de la memoria como fenómeno psicológico.

I.IV La subjetividad henryana: una individualidad corporal

A partir de la unidad establecida del cuerpo subjetivo como unidad de movimientos, sentidos y saberes corporales, Henry afirma que podemos llegar a comprender la individualidad de la realidad humana en cuanto individualidad sensible. De ante mano, Henry (2007, p.151) nos insta a abandonar todo enfoque de la individualidad de corte empirista (una individuación del ego basado en un cuerpo objetivo ubicado espacio-temporalmente):

En otras palabras, dado que el hombre tenía un cuerpo, podía entonces ser entendido también como un individuo. Si se hacía abstracción de tal cuerpo, ya no quedaba del hombre más que el ser de

²⁶ Véase Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Cap. IX y Cap. XI.

una pura mente, un ser que propiamente hablando no era un ser, pues precisamente no estaba ya individuado, era una especie de *nous* impersonal, una sustancia homogénea y no diferenciada.

(Henry, 2007, p. 152)

¿Qué significa que la individualidad sea una individualidad sensible? Desde la teoría ontológica del cuerpo subjetivo, es imposible afirmar al cuerpo empírico como el principio de individuación. El cuerpo al ser subjetividad absoluta no lleva en sí ningún principio de individuación empírica. Al contrario, afirmar que la subjetividad es la unidad entre el ego y el cuerpo bajo una vida concreta implica aceptar, dado los análisis discutidos en las secciones anteriores, que el cuerpo subjetivo viene a constituir una unidad sensible dado que su esencia es la autoafección. Esta afirmación implica que la individualidad es una individualidad del sentir, del sentimiento de sí (y no de la sensación como sería el caso del empirismo); el ser absoluto del hábito y ello es lo que hace de él un individuo. “La subjetividad o si se prefiere la ipseidad, no es entonces sino el medio donde acontece una revelación sui géneris en la inmanencia, es decir, un medio ontológico de existencia que es precisamente la subjetividad misma.” (Henry, 2007, p. 154)

La cuestión central en *Filosofía y Fenomenología del Cuerpo* es, entonces, el análisis ontológico de la subjetividad el cual nos lleva a la conclusión de que el ser de la subjetividad es el mismo que el ser del cuerpo. Es erróneo querer fundamentar la subjetividad como el producto de una constitución noema-noético proporcionado por el análisis intencional. Es decir, la subjetividad es principio originario por lo que no necesita de ninguna intencionalidad previa para poder automanifestarse. Es enfático Henry al apuntar que “El cuerpo, y por él entendemos evidentemente el cuerpo absoluto, es, en sentido fuerte, un cuerpo subjetivo, cuyo ser se revela originariamente en una esfera de inmanencia absoluta, y de un modo tal que es uno con esa revelación misma.” (Henry, 2007, p. 256) ¿Qué conclusiones se derivan de este análisis fenomenológico?

- 1) La subjetividad supera el análisis intelectualista: la subjetividad no es un medio impersonal, un espejismo, una continuidad vacía o una representación privada de todo contenido. La subjetividad es principio trascendental, la inmanencia absoluta, el ser de la vida misma.
- 2) El carácter concreto de la subjetividad nos abre la posibilidad de un conocimiento absoluto: la subjetividad no es una forma vacía que viene a ser constituida por el ser trascendente, sino que es un contenido originario inmanente: la autodonación de la vida (donde contenido y forma son uno y el mismo) que no necesita de ningún elemento trascendente para poder ser comprendida. Esto último implica una clara oposición al monismo ontológico (solo es posible conocer aquello que nos es dado en el ser trascendente).
- 3) El cuerpo es un hábito ontológico, fundamento de todos nuestros hábitos psicológicos. El cuerpo subjetivo escapa a los problemas de la contingencia y la situación (dados en el mundo), dado que estos son predicados del cuerpo objetivo. Desde el punto de vista ontológico la idea de cambio asociada a la contingencia es un absurdo pues implicaría la aniquilación de su ser. Estar-en-situación significa para el cuerpo subjetivo, estar en relación con el ser trascendente, pero se trata de una relación que tiene su origen en el plano trascendental. Nuestro cuerpo solo puede estar en el mundo a condición de no ser nada del mundo. Precisamente porque es subjetivo, nuestro cuerpo está situado.

II. Psicopatología, fenomenología y esquizofrenia

Como mencionamos al inicio de este capítulo, vamos a tomar al esquizofrénico como el ejemplo común, en las discusiones propias de la psicopatología y la fenomenología, de los casos donde suele presentarse en el individuo un proceso de descoporalización que abarcaría no sólo la relación del individuo consigo mismo (en tanto que ser corporal) sino, conforme se da un progreso del estado esquizofrénico tenemos una descoporalización de las relaciones intersubjetivas y con el mundo externo. Para los efectos de este capítulo,

vamos a centrarnos en este apartado en presentar cómo ha sido abordada, en líneas generales, el proceso de descoporalización del individuo esquizofrénico respecto de sí mismo. Los procesos de descoporalización y las relaciones intersubjetivas serán la discusión del capítulo III.

II.I La perspectiva clásica en psicopatología sobre la esquizofrenia

Dentro de los primeros intentos sistematizados de descripción nosológica de la esquizofrenia, hemos de hacer mención de los principales autores clásicos que se proponen abordar este fenómeno como una entidad de este tipo: kraepelin (1899), Bleuler (1911)²⁷ y Minkowski (1927). Debemos dejar claro que el énfasis de los abordajes de estos autores es realizar una descripción psicopatológica por lo que ninguno de ellos deja de lado su postura clínica. Por tanto, en sus perspectivas opera la mirada del individuo como un objeto de estudio afectado por una patología de tipo mental (esto va a estar más marcado en la lectura de Kraepelin y Bleuler). Dada la influencia de estos autores en la psicopatología de la esquizofrenia, mencionaremos esquemáticamente sus propuestas.

En el caso de Kraepelin (1896, 1899, 1902), este se muestra interesado en describir la sintomatología más visible, las correlaciones y las posibles variaciones evolutivas. A partir de esto llega a conceptualizar la esquizofrenia como una demencia precoz que tiene tres tipos de manifestaciones clínicas: la hebefrenia, la catatonía²⁸ y la demencia paranoide. Cada una de estas manifestaciones no son independientes entre sí, sino que tiene como origen un desorden común (la demencia precoz) que tiende a ser caracterizado por Kraepelin por los siguientes signos: debilitamiento afectivo, indiferencia, ausencia de iniciativa voluntaria, apatía, desorganización del pensamiento y de la psicomotricidad.

²⁷ Bleuler es el primer psiquiatra en utilizar el término esquizofrenia en su *Tratado de la esquizofrenia* (1911).

²⁸ Tanto la hebefrenia (debilitamiento psíquico producido luego de un episodio melancólico acompañada de una excitación psicomotriz) como la catatonía (a la par de un estado melancólico, el individuo presenta fenómenos psicomotores característicos: contracturas, gesticulaciones y mímicas amaneradas, estereotipadas, entre otras) fueron descritas, previamente, como entidades nosológicas por el psiquiatra Karl Ludwig Kahlbaum.

Bleuler (1911, 1926), por su parte, busca poder describir y nombrar los síntomas fundamentales que están presentes en la esquizofrenia. Bajo este término quiere agrupar una serie de manifestaciones psicóticas que dan cuenta de una alteración del pensamiento, de los sentimientos y de una relación particular con el mundo. Apunta el mismo Bleuler en 1926: “todas las formas clínicas que hemos reunido bajo el nombre de esquizofrenia constituyen realmente una misma y única entidad, y esto tanto desde el punto de vista clínico como hereditario, etiológico y anatómico. Que a esta entidad se le quiera llamar o no enfermedad es, desde luego, una cuestión de gustos.”

A partir de esto, la descripción de Bleuler nos da cuenta de un doble orden sintomático: los síntomas fundamentales (asociación, afectividad, ambivalencia y autismo) y los síntomas accesorios (alucinaciones, delirio, perturbación de la memoria, pérdida de fronteras espacio temporales, catatonía, trastornos del lenguaje, entre otros). Debemos hacer la acotación de que Bleuler busca dar una justificación a estos signos en algún tipo de malformación o deficiencia orgánica que produciría “el fallo mental” que desconectaría al individuo del contacto con el mundo. En la misma conferencia de 1926 quiere dejar claro su tesis de la esquizofrenia como entidad patológica de tipo psicofísica: “la esquizofrenia es una afección fisiológica, es decir, de base orgánica. Sin embargo, posee tal superestructura psicógena que la gran mayoría de los síntomas manifiestos de esta enfermedad se derivan de factores y mecanismos psicológicos.”

Como hemos dicho al inicio, en estos dos primeros abordajes prima una mirada clínica del fenómeno esquizofrénico: agrupación sintomatológica y necesidad de buscar un origen orgánico que explique el trastorno mental. Todo ello con el fin de generar un cuadro común para poder clasificar a la esquizofrenia como una patología mental. Minkowski va a dar una nueva tonalidad a la manera de comprender la esquizofrénica al asumir un abordaje psicopatológico a la luz de los supuestos del vitalismo bergsoniano. Minkowski va a conceptualizar la esquizofrenia como un trastorno donde se pierde gradualmente el contacto vital con el mundo. Plantea la necesidad de buscar una perturbación fundamental en el individuo a partir de la cual se comprendan

manifestaciones tales como la catatonía, la alucinación o la demencia, que en un momento habían sido considerados como cuadros nosológicos independientes. Lo curioso, para este psiquiatra, es que en un mismo individuo pueden presentarse dichas manifestaciones somáticas y ser intercambiables unas con otras. Esto lo lleva a suponer la existencia de un proceso mórbido común subyacente a dichas manifestaciones.

Lo anterior implica que antes de reconocer signos en un individuo que lo caractericen como esquizofrénico; Minkowski considera que este individuo se nos muestra desde un primer momento como un hombre esquizofrénico, y en un segundo momento vamos a buscar los signos como tales. Lo que es palpable en el esquizofrénico, Minkowski siguiendo a Bleuler, es la pérdida involuntaria de contacto con la realidad, contacto que es llamado vital para hacernos entender que se relaciona con la vida y lo irracional que ella conlleva. Los conceptos de la fisiología y de la psicología poco pueden decir de ese contacto vital:

El contacto vital con la realidad mira mucho más al fondo mismo, a la esencia de la personalidad viviente, en sus relaciones con el ambiente. Y este ambiente, nuevamente, no es aquí un conjunto de estímulos externos, ni de átomos, ni de fuerzas o de energías. No, es ese raudal inestable que nos envuelve por todas partes y que constituye el medio sin el cual no podríamos vivir. (Minkowski, 1980, p.59)

Minkowski afirma a esta situación como el núcleo afectado en la esquizofrenia que conduce al individuo a una postura autista en el mundo. En el esquizofrénico se da un dinamismo mental que denota una progresiva ausencia del yo en el mundo e incluso una separación de los actos y reflejos del cuerpo con ese yo. Con ello, nos quiere demostrar que la esquizofrenia no es producto de una disociación cognitiva como argumentaba Bleuler (adepto a las tesis asociacionistas) sino la presencia de un racionalismo mórbido. Esto último lo propone basado en la distinción entre razón e ímpetu vital propuesta por Bergson.²⁹ Para Minkowski la vida psíquica presenta una síntesis entre ambas tendencias lo que produce “el contacto vital con la realidad”:

²⁹ Véase Henri Bergson *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889).

sintonizamos con nuestro ambiente gracias a la razón, al mismo tiempo que estamos llamados a realizar nuestra obra personal en la realidad gracias al ímpetu vital.

Pero la noción de contacto vital con la realidad no tiene nada que ver con la fisiología. Ni los ciegos, ni los sordomudos, ni los de cuatro miembros paralizados, como ya dijimos, pierden ese contacto. En cambio, los esquizofrénicos lo hacen, sin presentar la menor perturbación ni en la sensorialidad ni en la motricidad. Debe pues, tratarse de algo completamente distinto.

(Minkowski, 1980, p. 103)

Por tanto, la esquizofrenia vendría a ser un estado mórbido donde dicha armonía se ve disminuida: el ímpetu vital es demasiado fuerte por lo que el individuo no tiene la capacidad de conectarse con el mundo (incapacidad para asimilar el movimiento, la duración) por lo que la obra creada queda reducida a un gesto pobre. Es de esta manera como Minkowski da cuenta de la aparición del autismo (el trastorno fundamental) en el esquizofrénico. Estas actitudes mórbidas darían cuenta de sujetos sufrientes cuyo sentido solo se llega a comprender a partir del análisis de sus existencias. Siguiendo a Almaneda (2008) es gracias a esta influencia bergsoniana que Minkowski supera la visión positivista del psiquiatra y le da una perspectiva fenomenológica donde la esquizofrenia no es vista por él como una enfermedad incurable sino un trastorno susceptible de terapia.

Podemos decir que con Minkowski se da paso a un análisis de la esquizofrenia de tipo más fenomenológico y con ello tenemos la intrusión de este saber en el ámbito psicopatológico. No podemos dejar de lado en este punto la importancia que llega a adquirir en la psicopatología la obra de Jasper quien propone explícitamente la intrusión del método fenomenológico (que en el fondo posee un ideal de cientificidad al querer mostrar evidencias que fundamente una validez universal) en este quehacer. El método fenomenológico sería una vía de acceso para lograr una comprensión fenomenológica de los trastornos mentales, la explicación de esos fenómenos correspondería a la patología:

En fenomenología imaginamos cualidades individuales, estados individuales considerados como estables, el movimiento, la relación, un proceder separadamente; comprendemos genéticamente (psicopatología comprensiva). Pero no sólo los fenómenos subjetivamente experimentados, sino también lo psíquico visto directamente en la expresión, luego los hechos y manifestaciones, los actos y el mundo de los enfermos – percibido todo al comienzo estáticamente – lo comprendemos en tales relaciones genéticas. (Jaspers, 1977, p. 14)

En este texto podemos ver que Jaspers está asumiendo a la fenomenología no como el método utilizado para conocer las esencias sino como un procedimiento empírico dado a partir de la comunicación con los enfermos, dado que la labor del psicopatólogo radica en estudiar los fenómenos normales para comprender los patológicos. Así (Ivanovic, 2000), el uso del método fenomenológico debe buscar la imparcialidad en la contemplación del fenómeno a través de un esfuerzo crítico y trabajo laborioso. Es decir, una captación directa, sin prejuicios de lo psíquico, en su existencia real; tal cual es.

II.II Debates y posturas contemporáneas sobre la esquizofrenia

A continuación, pasemos a revisar parte de los debates contemporáneos en torno a una perspectiva psicopatológica de la esquizofrenia. En líneas generales, se asume desde la psicopatología contemporánea que la esquizofrenia es un tipo de trastorno mental en donde el individuo da cuenta de un proceso de descorporalización. Lo anterior, es motivo para considerar a la esquizofrenia como un trastorno de la subjetividad donde el punto focal se centra en el debilitamiento paulatino de la ipseidad. Por tanto, la manera en que sea comprendido este debilitamiento va de la mano de cómo estemos comprendiendo la categoría de *ipse*: tenemos enfoques donde parece que la psicopatología esquizofrénica sigue deudora de un dualismo cartesiano (la tesis de la pérdida de la transparencia del cuerpo para el ego), la esquizofrenia comprendida a partir del ek-stasis (los análisis a partir de Heidegger y / o Merleau- Ponty) y la esquizofrenia como un

trastorno de un yo mínimo que no posibilita la construcción de relaciones sincrónicas en la experiencia del yo (modelo de Sass y Parnas).

Veamos estas posturas un poco más en detalle. El hecho de que en clínica los psiquiatras topan con individuos cuyo “yo” coincide poco con su sí mismo, hace asumir perspectivas desde las cuales el yo se presenta con poca transparencia. De acuerdo con Dastur (2015) la psicopatología no parte de una noción de sujeto pues esto implicaría aceptar una substancialización del sujeto al momento de afirmar, por ejemplo, que en la psicosis hay una disolución del yo. Esta idea de apostar por una negativa a la substancialización del sujeto abre la posibilidad para integrar los aportes de Heidegger o Ricoeur a la psicopatología fenomenológica. En el caso de Heidegger, el modelo existencial toma en consideración al sí mismo constituido a partir de su relación con la temporalidad: no consiste en pensar una serie de vivencias de las que el existente sería la suma, sino la extensión temporal propia del ser humano que, en tanto existente, se mantiene constantemente entre dos: el nacimiento y la muerte.

No hay que considerarla como el yo, el fundamento constantemente presente en el ser del hombre, sino que, al contrario, se trata de mostrar de qué modo el existente es efectivamente un sí mismo. Para ello, es preciso situarse en el nivel de la existencia “auténtica”, la de un existente que se comprende él mismo a partir de su poder ser finito y asume totalmente su facticidad. (Dastur, 2015, p.259)

Es decir, siguiendo el modelo existencial es imposible que con el solo hecho de decir “yo” se afirme al mismo tiempo el sí mismo; pues eso supone un mantenimiento de sí o una fidelidad de sí mismo que exige la toma de conciencia de la singularidad de su propia existencia. Recordemos que, en la analítica existencial, el ser humano no es desde el comienzo un ser singular, y que no lo deviene sino por la resolución de asumir la finitud de su existencia. No accede al ser de sí mismo, es decir, la forma auténtica de la ipseidad sino cuando se decide por tal o cual posibilidad de existencia determinada. Todo esto, sucede en el mundo, dado que el ser humano al estar en

el un mundo es histórico. Esto implica, por tanto, afirmar que el sí mismo es una conquista y no un simple dato de la experiencia.

Por su parte, Ricoeur (1990) en su intento de realizar una hermenéutica del sí alejándose del ego encarnado producto de las tesis cartesianas, quiere erradicar la idea del *ipse* como un fundamento metafísico del sujeto a través de la demostración de los siguiente puntos: 1) el sujeto no tiene un acceso directo a la ipseidad sino solo mediante la reflexión, 2) el ipse no es un fundamento en tanto no es una concretud invariable sino que este es producto de una cohesión de sí, mediada la reflexión, que hace el sujeto a través del tiempo y, finalmente, 3) eso que llamamos yo posee una naturaleza narrativa. Ya sea asumiendo el modelo existencial o una perspectiva hermenéutica, el esquizofrénico se comprende como aquel en donde se da la imposibilidad de constituirse un principio de unificación o de tomar algún modo de existencia donde se identifique, todo ello dado en el plano temporal. Incapaz de esto, es puesto al choque del acontecimiento y al terror que lo acompaña.

Por otra parte, tenemos la hipótesis de la transparencia del cuerpo. En el caso de la esquizofrenia se vendría a perder dicha opacidad. Uno de los defensores de esta tesis es el psiquiatra Tomas Fuchs. Él asume la subjetividad como el producto de la percepción del mundo dada en la conciencia a partir de la interacción del cuerpo (y sus actos) como un mediador entre ambas instancias. El cuerpo, por tanto, es el responsable de convertir la materia del mundo en contenidos que se aparecen a la conciencia, por lo que según Fuchs (1995) el cuerpo se convierte en una transparencia: esa apertura al mundo y nuestros actos acaecidos en este.

Parece que estamos ante la presencia de un dualismo solapado. La pregunta central a la propuesta de Fuchs sería ¿en qué consiste esta transparencia que se predica del cuerpo? Implica que la conciencia no es el eslabón final de una cadena de procesos físicos animados como Descartes pensó que era. La mente no es un asilo transmundano de subjetividad pura, sino la integración de todos estos procesos corporales vivos, que se hacen transparentes al mundo. Esta integración de la que subjetividad consciente no es otra cosa que la percepción

del mundo y la conciencia de mis actos en el mundo a partir de mi cuerpo (este es la puerta de acceso al mundo percibido).

Por lo tanto, la conciencia, dado que está sujeta a la percepción, es una conciencia corporalizada. Fuchs argumenta que esta conciencia corporalizada puede llegar a verse afectada por los disturbios o disfunciones del proceso dado en la percepción: disfunciones sensoriales, parálisis motoras u otro tipo de lesiones que afectan el acceso del cuerpo al mundo. Como podemos ver, aquí se está pensado los procesos perceptivos en términos clínicos: vías nerviosas aferentes y eferentes que producen activaciones corticales con su respuesta dada; algo bastante alejado del análisis fenomenológico. Asumir al cuerpo como mediador entre el ego y el mundo implica lo siguiente:

1. Establecer una relación entre el sujeto y el mundo.
2. Dicha relación no debe perderse pues los elementos no mantienen una relación de necesidad (el mundo no necesita al sujeto, el sujeto no necesita al mundo).
3. Como mediador de esta relación, el cuerpo tiene que ocultarse para dar paso a la transparencia.

Dado que el individuo viene a ser una entidad encarnada, el psiquiatra define la naturaleza de la mente como corporal. Que la mente sea de tal naturaleza da lugar a la transparencia del cuerpo. Sin embargo, esta estructura implícita o transparente no es una propiedad innata del cuerpo, sino que se desarrolla y cambia a través del tiempo (enfoque desarrollado por “la memoria procesal”). Esto nos llevaría hacia la postulación de una forma *Gestalt* a través de la cual generamos esquemas significantes e integramos nuestras acciones. Las disposiciones y los hábitos del cuerpo serían producto de repetición y práctica: no pensamos lo que hacemos, sino que se da libre paso a las posturas corporales que tomamos. En el nivel neurológico estas implicaciones se basan principalmente en conexiones intramodales e intermodales entre diferentes núcleos, especialmente en los bucles de realimentación sensoriomotora.

Los trastornos mentales serían una de estas maneras en las que la transparencia del cuerpo (el aparecer del mundo y el aparecer del cuerpo en el mundo) se ve afectada, opacada. A su vez, los diversos tipos de trastornos mentales nos darían diferentes formas de cuerpos opacos. En estos casos el cuerpo viene a convertirse en un obstáculo para el acceso (el caso de la depresión) o también la situación en la que los sujetos se separan de los procesos que normalmente son accedidos a partir de la encarnación (que sería el caso de la esquizofrenia). En ambos casos, la relación del sujeto con el mundo es privada de su inmediato, dando paso a la alienación del ipse. La esquizofrenia es comprendida como una descoporalización del ipse que vendría a ser la causa de la opacidad del cuerpo. Fuchs considera que un análisis fenomenológico de la esquizofrenia nos muestra como fenómeno el caso donde el ipse se descoporaliza: el sujeto no habita su cuerpo nunca más, dando razón con ello a la idea de estructura o esquema corporal: hábitos o posturas automáticas como medio para relacionarse con el mundo:

The tacit self-awareness or self-referentiality present in every experience is weakened or lost, and an alienation of perception and action results. The result may be described as a fragmentation of the intentional arc of perceiving, feeling, thinking, and acting. This in turn leads a pathologic explication of the implicit or transparent structure of the body. (Fuchs: 2005, p. 101) ³⁰

¿En qué consistiría la fragmentación de este arco intencional? Por ello, sería necesario reducir el esquema o *Gestalt* a sus elementos más simples para mostrar que la “transparencia” como estructura está perdida, la estructura muestra un fallo a partir de lo cual la creación de sentido se pierde. Esto quiere decir que una parte del cuerpo ya no funciona como parte del conocimiento tácito que genera significado. En el caso del esquizofrénico habría una pérdida del “sentido común” o primario que posibilita la interacción familiar con el mundo y con los otros (este sentido común sería aquello de lo que darían cuenta la *Gestalt*). Tenemos,

³⁰ La autoconciencia tácita o la autorreferencialidad presente en cada experiencia se debilita o se pierde, y se produce una alienación de la percepción y la acción. El resultado puede describirse como una fragmentación del arco intencional de percibir, sentir, pensar y actuar. Esto a su vez conduce a una explicación patológica de la estructura implícita o transparente del cuerpo. (Fuchs:2005, p.101) (Traducción propia)

entonces, una disolución o fragmentación de esquemas que dan paso a una atención secundaria y la hiperreflexividad. “In schizophrenia, however, this dissolution is primarily rooted in the loss of tacit self-awareness, which is necessary for the integration of passive syntheses to form the intentional arc.” (Fuchs, 2005, p. 101)³¹ Por tanto, la explicación patológica de la fragmentación de la intencionalidad de sí del cuerpo da como resultado una hiperreflexividad compensatoria.

En su argumentación, Fuchs pone el caso de un paciente que relata cómo poco a poco empezó a perder el control sobre los movimientos de su cuerpo, el paciente pone en duda que sus brazos sean suyos y respondan a los movimientos que él desea. Esto lo lleva a realizar acciones tales como vestirse de forma tan controlada y lenta que finalmente lo lleva a entrar en un estado de desesperación por no ser el dueño de los movimientos de su cuerpo. Para el psiquiatra este caso nos muestra el proceso de alienación del sujeto con su cuerpo producto de la pérdida de la autoconciencia (el yo-puedo está roto). Los pacientes esquizofrénicos suelen relatar su historia como la división entre la mente y el cuerpo, ser como una máquina o un robot: “The disautomation of action may culminate in a loss of agency, rendering the patients incapable of willfully releasing any action they intend to perform.” (2005, p. 102)³²

¿Cómo afecta esta pérdida de la autoconciencia a la percepción? Incapacidad para reconocer *gestalten* o patrones familiares: no reconocer rostros familiares, palabras, tergiversación de los significantes. El paciente se convierte en un espectador en tercera persona de sus procesos perceptivos. Los objetos propios de la percepción se convierten en apariencias, fantasmas, artificiales, enigmáticos. El mundo se constituye en objetividad. Esta objetividad afecta de igual forma las emociones de los pacientes, no se identifican con ellas (se encuentran vacías de contenido) sino a partir de los signos que notan acaecen en sus cuerpos, asumen de manera objetiva sus emociones.

³¹ En la esquizofrenia, sin embargo, esta disolución está fundamentalmente arraigada en la pérdida de la autoconciencia tácita, que es necesaria para la integración de las síntesis pasivas para formar el arco intencional. (Fuchs: 2005, p.101) (Traducción propia)

³² La desautomatización de la acción puede culminar en una pérdida de la agencia, haciendo que los pacientes sean incapaces de liberar voluntariamente cualquier acción que intenten realizar. (Fuchs: 2005, p.102) (Traducción propia)

Por último, vamos a hacer referencia a la postura de Sass y Parnas (1987, 2003, 2014) cuyo modelo se presenta hoy como un punto de referencia sobre la esquizofrenia en psicopatología fenomenológica. Sass defiende la tesis de que la fenomenología puede contribuir a la psicopatología más allá de ser un mero medio descriptivo, sino que puede contribuir a dar una explicación de lo que sucede con el individuo en los desórdenes mentales; dado que la fenomenología se ha centrado en la experiencia subjetiva: “As noted, phenomenology considers the first-person perspective; supposedly, it is concerned only with the “what” and the “how” of subjective life and its abnormalities rather than with the efficacious factors or processes that brought it about.” (Sass, 2014, p. 366)³³

El hecho de que la fenomenología haya sido conceptualizada por los fenomenólogos como un método descriptivo o un método hermenéutico, ha dado lugar para que los investigadores provenientes del ámbito clínico consideren poco relevante lo dicho por la fenomenología en el contexto de las explicaciones propias de la psiquiatría y la psicopatología (la visión de que la ciencia debe darnos siempre explicaciones). Por su parte Sass y Parnas (2003, 2014) hacen hincapié en la importancia de llevar la investigación fenomenológica al terreno de la psicopatología. En el caso de la esquizofrenia estos autores la comprenden, bajo un análisis fenomenológico, como un trastorno de la ipseidad o el yo mínimo. Ahora este disturbio de la ipseidad presenta dos aspectos característicos (2003, 2014):

1. La hiperreflexividad: una autoconciencia exagerada que termina objetivando todos los procesos y fenómenos en el individuo por lo que normalmente este se refiere a sí como inhabitado, no sentirse involucrado con los fenómenos dados en él.

³³ Como se señaló, la fenomenología considera la perspectiva en primera persona; supuestamente, se refiere solo al “qué” y al “cómo” de la vida subjetiva y sus anomalías, más que a los factores o procesos eficaces que lo llevaron a la práctica. (Sass: 2014, p.366) (Traducción propia)

2. La disminución de la autoafección o la autopresencia: un declive de la experiencia del sentido de existencia como una vida unificada en la conciencia de un sujeto.

Estas dos características propias de esta “mutación” del acto de conciencia son acompañadas con alteraciones sobre la conciencia de los objetos y los significados que surgen de los contextos en los que se insertan dichos objetos, lo que deviene en una experiencia atrofiada del mundo. Sass presenta una forma binomial de considerar las relaciones dadas en el trastorno de la ipseidad: sincrónicas y diasincrónicas, tal y como se destalla en el siguiente esquema:

Tabla 1.1

Subtipos de relaciones sincrónicas y diasincrónicas

Relaciones sincrónicas (implicaciones fenomenológicas)	Dimensión diacrónica (causalidad fenomenológica)
Equiprimordial	Primaria / Básica
Constitutiva	Consecuencial
Relaciones expresivas	Procesos compensatorios

(Elaborado con base en Sass, 2014)

El primer tipo de conexión sincrónica es ejemplificado por la relación de implicación mutua que existe entre las dos caras del trastorno de ipseidad: hiperreflexividad y disminución de la autoafección. Una visión simplista de estos dos fenómenos acusaría que afirmar una relación entre ellos es algo contradictorio. Sin embargo, un análisis fenomenológico revela lo contrario: el incremento explícito de un incremento de la reflexión revela al mismo tiempo un incremento del sentimiento de inhabitar el cuerpo. El segundo tipo de conexión sincrónica se encuentra dado por la relación entre la ipseidad y las alteraciones de la experiencia externa del mundo. El mundo viene a ser constituido por la experiencia que tiene de sí el sujeto sobre el mundo, es decir, el sujeto es condición

para la aparición del mundo. Las formas de ipseidad caracterizadas por la hiperreflexividad y disminución de la autopresencia llevan al desvanecimiento de una conciencia clara sobre el mundo. El tercer tipo de relación sincrónica hace referencia a aquellos instantes en los cuales son dadas las experiencias como un reclamo ilusorio: la ilusión de la mecanización del cuerpo como una expresión de la mutación de la ipseidad.

Para Sass, estas tres formas de sincronía dan cuenta de la intencionalidad entrelazada que Husserl identifica como la esencia de la vida consciente, relaciones que no son análogas con lo dado en el mundo físico. A su vez, Sass retoma de Merleau-Ponty el establecer una relación (no causal) recíproca entre estos tres ámbitos. Para comprender mejor como es dada esta relación entre estos tres ámbitos como una relación no causal, Sass y Parnas (2003) recurren al planteamiento de Minkowski de que la psicopatológica fenomenológica debe comprender los síntomas como expresiones de la modificación profunda de una característica de la personalidad humana en su totalidad.

A continuación, vamos a revisar el segundo grupo de relaciones que corresponde a lo que Sass (2014) comprende como un abordaje de causalidad fenomenológica. Este abordaje implica asumir un estado patológico de una forma básica de la subjetividad que tiene consecuencias o efectos secundarios que afectan las experiencias y el comportamiento de los individuos. Estos efectos pueden comprenderse de dos maneras:

1. Consecuencias directas del estado patológico de la forma básica de subjetividad.
2. Mecanismos de defensa (compensatorios) para contrarrestar o protegerse del estado patológico de la forma básica.

El enfoque neurológico apuesta, por ejemplo, por el primer tipo de consecuencialismo al proponer la hiperreflexividad como producto de la secreción anormal de sustancias en el cerebro: “Suppose that the hyperreflexive and diminished-self-affection of schizophrenia were entirely and only the result of some

biological abnormality in the brain of certain individual.” (Sass: 2014, p. 372)³⁴ Estos enfoques asumen la vida corporal como un objetivo “normal” más que como un medio de conciencia. A su vez, el enfoque compensatorio daría cuenta de que la hiperreflexividad surge en el esquizofrénico como una repuesta al desarrollo anormal del sentido de agencia.

Si bien, el modelo propuesto por Sass y Parnas nos parece bastante certero; uno de los mayores inconvenientes teóricos con los que topamos con dicho modelo es la constante eclecticidad que yace tras la formulación del mismo. Es decir, estamos ante la presencia de un modelo que toma insumos de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y, a diferencia de otros abordajes contemporáneos en psicopatología, al mismo Michel Henry. Precisamente, es en Henry en quien se inspiran Sass y Parnas para dar cuenta de su noción de ipseidad como autoafección. Sin embargo, no llevan los análisis henryanos hasta sus últimas consecuencias pues en el momento de querer dar cuenta de cómo en el esquizofrénico hay una descorporalización del mundo asumen supuestos husserlianos y heideggerianos; así como para dar cuenta del debilitamiento de las relaciones intersubjetivas recurren a la obra merleupontyana.

Con esto lo que queremos hacer ver, es que el único uso que se hace de Michel Henry en el modelo de Sass y Parnas es utilizar el concepto de autoafección más no hacer una aplicación del mismo para dar cuenta del fenómeno esquizofrénico como tal. A continuación, vamos a discutir las implicaciones de llevar la analítica henryana de la ipseidad hasta sus últimas consecuencias sobre un análisis fenomenológico de la esquizofrenia tomando como base para esta discusión, precisamente, el modelo de Sass y Parnas.

III. El cuerpo esquizofrénico

III.I Causalidad inmanente vs causalidad trascendental

³⁴ Supongamos que la hiperreflexividad y la disminución de la autoafección en la esquizofrenia fueran solo y únicamente el resultado de alguna anomalía biológica en el cerebro de cierta persona. (Sass: 2014, p.372) (Traducción propia)

Luego de haber presentado los supuestos en los que se basa la teoría de la subjetividad henryana y cómo ha sido abordada la esquizofrenia desde la psicopatología fenomenológica; en esta sección vamos a realizar una discusión de la esquizofrenia y los procesos de descoporalización que se suelen predicar de esta a la luz de la filosofía de Michel Henry. Hemos de dejar claro, que compartimos el criterio de Karl Jaspers sobre el papel de los análisis fenomenológicos en psicopatología: la fenomenología debe servirnos para comprender los fenómenos antes que darnos una explicación producto de una cadena causal. Esto último es precisamente lo que hace la ciencia (incluyendo muchas veces a la psicopatología), al querer buscar fenómenos que den cuenta de la sintomatología que va a presentar el individuo catalogado como enfermo. Esas cadenas causales tienen una finalidad explicativa, la misma que se encuentra marcada por un gran sentido teleológico: la enfermedad viene a romper con cierta armonía psicofísica. A su vez esa desarmonía tiene un fin al que se dirige conforme va progresando el cuadro nosológico del enfermo.

Parte de los enfoques que hemos revisado en el apartado anterior nos dan cuenta de ese tipo de análisis, la esquizofrenia se tiende a explicar como un cuadro nosológico donde tenemos un proceso de descoporalización del individuo, mismo que se da de forma gradual hasta llegar a un fin último: el estado autista. Esto último nos lleva hacia el abordaje de la esquizofrenia desde lo que Sass (2014) denomina una dimensión diasioncrónica de la esquizofrenia. La base de este modelo no es otra que la causalidad fenomenológica, la cual es agrupada en tres dimensiones: el nivel primario afectado, las consecuencias dadas por dicha afectación y, finalmente, lo que este psiquiatra denomina los métodos compensatorios. Bajo este esquema patológico clásico, el análisis explicativo de la esquizofrenia debería reflejar lo siguiente:

1. Descubrir la afectación anatomofisiológica que da cuenta de la aparición del trastorno esquizofrénico, asumido como un cuadro nosológico que da cuenta de un proceso psicopatológico de la conciencia. En el caso de la esquizofrenia, la psicopatología da cuenta de un trastorno parcial de la conciencia donde se ven

afectadas tanto la conciencia no representacional (fenómenos sensoriales y motores) como la conciencia representacional (ubicación del cuerpo bajo un esquema de coordenadas espacio-temporales).

2. El principal signo reconocible como consecuencia del trastorno esquizofrénico es el proceso de descoporalización en el individuo. Tal y como lo presenta Stanghellini (2009), la esquizofrenia es la existencia descoporalizada a partir de la cual se intentan unificar todas las formas que refiere el individuo: la descoporalización del ipse, la relación del sí como objeto y con los objetos; y las relaciones interpersonales.
3. Finalmente, tenemos la aparición de los mecanismos compensatorios en el esquizofrénico (la aparición del autismo que refiere Minkowski): estamos ante los relatos de cuerpos sin alma o de almas descoporalizadas.

Llevemos esto al terreno henryano. Ya en el primer capítulo al discutir los supuestos de la fenomenología de Michel Henry, dejamos claro que el viraje de la fenomenología que persigue nuestro filósofo es buscar el fundamento fenomenológico de lo trascendental sin referencia alguna al mundo. Esto implica la no reducción de lo trascendental al análisis intencional de la conciencia. Como debemos recordar, Henry defiende que la fenomenología no está interesada en describir los hechos del mundo (pues este es el horizonte de la indigencia ontológica, el lugar de la no vida) sino su quehacer debe apuntar a la develación del archifenómeno que posibilita la carne afectiva. Tenemos, por tanto, un rechazo de la mayor parte de los abordajes psicopatológicos de la esquizofrenia pues ellos dan cuenta de fenómenos mostrados en el mundo: el cuerpo objeto de la medicina a partir de una mecánica causal que pretende establecer relaciones entre los objetos.

Estamos ante *la barbarie* que quiere dar cuenta del padecer y sufrimiento del individuo a partir de un esquema causal-explicativo. ¿Qué tan barbárica es la búsqueda de la causalidad? Hay dos tipos de causalidad: la causalidad inmanente y la causalidad trascendente. Tenemos claro que esa causalidad barbárica que Henry rechaza constantemente es la causalidad trascendente, porque no podemos negar que el análisis fenomenológico propone la búsqueda de una causalidad no de tipo explicativo sino de tipo comprensivo.

Para ampliar un poco más esta idea, podemos regresar a la teoría de las cuatro causas de Aristóteles. Como bien recordamos, se nos proponen cuatro causas cuyo objetivo es poder dar cuenta de aquellos principios naturales que constituyen a los entes. Tenemos, de acuerdo con Aristóteles, las siguientes causas: causa formal, causa material, causa eficiente y la causa final. Tal como hemos desarrollado, las relaciones diasincrónicas que reinan en los enfoques de la psicopatología clásica versan sobre esa causalidad trascendente que en el esquema de Aristóteles corresponde a la causa eficiente y la causa final; en tanto estas dos vienen a darnos cuenta de lo extrínseco y de lo que constituye el porvenir. Es esta causalidad de la que se predicen los accidentes del cuerpo objetivo y es esta aquella que denuncia una y otra vez la obra henryana.

De modo que en la aplicación del esquema diasincrónico, la causa eficiente es aquella que nos da cuenta de aquel fenómeno o agente patógeno que produce un cambio y movimiento en el ente (la aparición psicofísica del trastorno) y la causa final, la meta hacia la que se dirige el ente (en este caso el autismo como punto omega de la descorporalización). Por tanto (Sass y Parnas, 2003), los modelos diasincrónicos son el reflejo de la mirada clínica típica que nos ayuda a captar un disturbio común que a largo plazo desarrolla una cantidad de síntomas.

Esta barbarie refleja la predilección tanto de la filosofía como de las ciencias por la causalidad trascendente. Y como lo encontramos una y otra vez en el pensamiento henryano, esto nos conduce a una gran confusión respecto a la constitución del cuerpo y la subjetividad: constitución a partir de lo mostrado y no constitución en el mostrarse; o como lo denomina Maine de Biran (2007) estamos en la encrucijada del *doble empleo de los signos*. Este cuerpo producto del pensamiento es el cuerpo constituido, es el cuerpo objeto instalado en el mundo y a partir del cual se derivan toda una serie de relaciones que mantiene este cuerpo-objeto con el resto de objetos que pueblan el horizonte del mundo.

Se da una especie de absorción del ser originariamente subjetivo del cuerpo en ese cuerpo que se nos manifiesta entre las cosas: el primero se hace como interior al segundo, todo el ser de nuestro

cuerpo se reduce a su ser constituido y, fuera de ese fenómeno trascendente, no hay nada, sino la conciencia que lo piensa, la mente o el alma que lo observa. (Henry, 2007, p. 160)

¿Dónde inician estos malentendidos ontológicos? Si los discursos son los discursos del cuerpo trascendente, pues debemos ir hacia aquello que componen los discursos, esto es el lenguaje. Tradicionalmente la forma en que nos expresamos del cuerpo implica hablar de él como algo trascendente: se predicen acciones del ojo, la mano, el oído, o nuestro gusto. Estos son los “sentidos” del cuerpo trascendente que aparecen ubicados en el mundo bajo sus coordenadas espaciales y temporales en relación con el resto de objetos que componen la naturaleza. La cuestión frente a esto es determinar que es aquello que hace posible hacer tales descripciones del cuerpo trascendente: qué hace que el ojo vea, qué el oído escuche, qué que la mano toque o qué que la lengua guste. Ya se ha dicho con anterioridad que esos poderes residen en el estadio de inmanencia radical donde el cuerpo se nos presenta como poder. Ese poder ontológico “no puede pasar al elemento del ser trascendente, no puede ser identificado o incorporado a un elemento de la naturaleza. Tal identificación es una representación ingenua y, a decir verdad, sólo una ilusión.” (Henry, 2007, p. 162)

Esta ilusión es proveída a partir del signo. Los poderes son dados en el estado de inmanencia radical, sin embargo, al momento de querer expresar este poder utilizamos signos. El signo puede ser utilizado de dos maneras: 1) puedo expresar con este la vida de la subjetividad (la verdad del ser) y 2) puedo expresar una reflexión sobre la experiencia de esa vida. Expresiones cotidianas como “yo veo”, “yo toco”, “yo escucho”, “yo gusto”; van encaminadas hacia el segundo tipo de uso del signo, por ello no dan cuenta de la verdad del ser, sino que se convierte en un conocimiento manifestado en el exterior (se establece una relación entre el signo y un órgano fisiológico). Es por esta razón, que la fenomenología de la vida quiere dar cuenta de la causalidad inmanente, una causalidad-comprensiva sobre el ser originario del individuo. Es el deseo de pasar de un discurso sobre las causas eficientes y finales hacia el discurso sobre la causa formal y material. Recordemos que estas dos causas son aquellas que dan cuenta de lo intrínseco, de aquello que constituye al ser mismo. Es por ello que la

fenomenología henryana exige un análisis ontológico del ser a la luz del *pathos* del viviente mismo: solo puedo representarme y reflexionar sobre mi cuerpo y mis acciones en tanto que soy un cuerpo viviente y actuante, y esta autorevelación no necesita del mundo para ser donada.

El sentir, como hemos visto, es una experiencia trascendental donde el ego se encuentra consigo mismo. Por tanto, los sentidos (las donaciones del sentir) se definirían a sí mismos en su ejercicio. Ese encuentro consigo mismo a partir de la donación del sentir hace posible el conocimiento del ego. Es absurdo intentar derivar el conocimiento verdadero a partir de la descripción de los hechos del mundo. Sin embargo, estamos propensos al error:

Pero como tal vida se nos manifiesta precisamente en diversas modalidades, corremos de nuevo el riesgo de confundir tal diversidad con la de nuestra organización fisiológica. Nos da la impresión, en efecto, de que, si podemos establecer una distinción entre nuestros poderes de sentir, es gracias a apoyarnos en la diferenciación y separación materiales de nuestros órganos de los sentidos. (Henry, 2007, p. 164)

Estamos ante una ilusión en donde las diversas modalidades del sentir son reducidas a diversas facultades de los órganos: el ojo ve, la mano toca, etc. Al contrario, tal división si es real existe en el estadio de inmanencia radical donde el ego autoconoce los diversos poderes del sentir, que nos es otra cosa que las diversas modalidades de la vida. Por esta razón es que el abordaje fenomenológico debe dejar de lado una visión patológica tradicional de la causalidad trascendente para embarcarse en la dilucidación de lo trascendental para proveernos una posible comprensión de la esquizofrenia. Nuestra tesis en este capítulo es que desde la filosofía henryana en el caso de la esquizofrenia estamos ante el fenómeno de una alienación existencial antes que una alienación óptica. Lo anterior implica asumir la descoporalización no como un proceso donde se da un alma sin cuerpo o un individuo descoporalizado sino, por el contrario, estamos ante la

presencia de un cuerpo que se autodona esquizofrénicamente lo cual conduce al individuo a asumir una alienación existencial.

Veamos esto en detalle. El sistema de creencias henryano se sustenta sobre una tesis fundamental: la plena identificación ontológica entre el *ipse* y el cuerpo, que vienen a ser uno y el mismo. Es decir, la vida del cuerpo es a fin de cuentas la vida concreta del ego; por lo que resulta imposible desde la fenomenología henryana aceptar el supuesto de que se dé la aparición de un *ipse* sin ego, o al revés es un absurdo defender la posibilidad de la venida de un ego sin su concretud como vida (el cuerpo viviente). Esto deja de lado, todas aquellas teorías sobre la esquizofrenia o incluso abordaje de psicopatología de la conciencia que pretenden dar cuenta de la descoporalización como un proceso donde se da un distanciamiento óptico entre el cerebro, la mente o la conciencia del sujeto y su cuerpo.

¿Qué queremos decir con esto? Hay una tendencia a caer en el error de predicar dualismos ópticos de aquello de lo que solo es correcto predicar los dualismos ontológicos. Es decir, predicar la posibilidad de que se dé una distancia tajante entre los poderes subjetivos del cuerpo y la estructura fisiológica del cuerpo orgánico. Este tipo de juicios nos generan por los menos las siguientes tres interrogantes: 1) ¿Por qué en lugar de tener un cuerpo tenemos dos: un cuerpo subjetivo y un cuerpo trascendente?; 2) ¿cómo estos dos cuerpos vienen a conformar uno solo? y 3) ¿cómo es posible referir las acciones de cada uno de estos cuerpos al mismo ego? A propósito de estos dilemas apunta Michel Henry lo siguiente:

Es patente que la dualidad que acaba de escindir incomprensiblemente la unidad del ser de mi cuerpo y que hace que este ser me sea en cierto modo dado dos veces, se funda en la estructura ontológica de la verdad, estructura según la cual nada se nos manifiesta en la verdad del ser trascendente sino a condición de una revelación más originaria en un medio de inmanencia absoluta. El dualismo ontológico es el fundamento del doble empleo de los signos. (Henry, 2007, p. 169)

Con esto, Henry quiere dejar claro que los poderes originarios de mi cuerpo al mismo tiempo que se manifiestan en el ámbito subjetivo, se presentan en la forma de un órgano o de alguna determinación fisiológica o espacial. Pero hemos de tener claro lo siguiente: esta distinción no es dada en plano óptico (no estamos hablando de dos entes completamente distintos entre sí) sino estamos ante una diferencia en el plano ontológico (una diferencia no en la individualidad del ego sino en la manera de ser) respecto a la región del ser que se manifiesta y existe. Es decir, la cuestión de los dos cuerpos es una cuestión de distinción ontológica entre el poder (la manifestación inmanente del ser) y el órgano (la manifestación trascendente del ser). Eso sí, el primero (lo inmanente) es condición de lo segundo (lo trascendente).

A continuación, es necesario responder en este análisis cómo es posible que esta dualidad ontológica se nos manifieste como el ser mismo de nuestro cuerpo. Henry defiende la existencia de un único cuerpo el cual viene a constituirse como nuestro propio cuerpo, no que hay dos maneras de conocer el cuerpo (una interior o exterior). Tampoco la cuestión debería resolverse apelando a la existencia de un tercer elemento originario que hace posible los dos modos de manifestación del cuerpo (el absoluto de Spinoza, el Dios de Malebranche o el ser del comportamiento, por ejemplo). Entonces, ¿cómo es dado el cuerpo propio? Para dar respuesta a esto Henry recurre al movimiento del cuerpo y su relación con el continuo resistente.

Hemos dejado claro en la primera sección de este capítulo que el movimiento consiste en un esfuerzo subjetivo dado en la inmanencia del ego. Si este esfuerzo topa con resistencia alguna era dada la aparición de los cuerpos ajenos al ego que se resistían a dicho esfuerzo. En el momento que no hay resistencia el ego autoconoce su cuerpo como una masa que no resiste al esfuerzo y que esa misma masa expresa la subjetividad absoluta. Esta masa tiene que ser comprendida en un sentido fenomenológico de aparición del cuerpo propio como una masa trascendente, que tiende hacia el mundo (el cuerpo orgánico); no como el conjunto de partes que describe la anatomía. Los órganos conforman un único y mismo cuerpo orgánico dado que el poder al que

está sometido dicho cuerpo es uno y el mismo poder subjetivo. El cuerpo orgánico que propone Henry no tiene nada que ver como el cuerpo-imagen o una representación del cuerpo (lo que tiende a hacer la ciencia).

(...) Si la unidad del cuerpo trascendente es la unidad misma de la vida absoluta del cuerpo subjetivo, queda con ello afirmada la unidad de estos dos cuerpos al tiempo que sale a la luz el fundamento de la pertenencia al ego del cuerpo orgánico, fundamento que reside precisamente en su unidad, que es la unidad de la subjetividad absoluta, es decir, de la vida misma del ego. (...) Yo soy la vida de mi cuerpo; el ego es la sustancia de su organismo, la materia y el principio de sus movimientos; y dado que no sería nada sin ese fundamento que es para él la vida absoluta de la subjetividad, este cuerpo trascendente nuestro, que no es sino la frontera de tal vida, encuentra en ella su unidad y el principio de las determinaciones ontológicas que hacen de él el cuerpo del ego.

(Henry, 2007, p. 181 -182)

Vemos como hay dos maneras de conocer el cuerpo y a partir de los cuales se sustenta la teoría de los tres cuerpos henryana. Primero tenemos el conocimiento inmediato del cuerpo propio del que se derivan el cuerpo subjetivo y el cuerpo trascendente. Segundo, tenemos un conocimiento de tipo secundario donde el cuerpo se convierte en objeto de una intuición o representación externa lo que da como resultado el cuerpo objetivo. El cuerpo objetivo viene a ser una representación de la vida absoluta del ego que descansa sobre la unidad del cuerpo orgánico.

III.II La estatua catatónica: discurso y manierismo esquizofrénico

¿Qué es lo que sucede con el cuerpo esquizofrénico, si desde el henryanismo es imposible la disolución de la unidad del *ipse* y el ego? Para dar una posible respuesta a esto, vamos a retomar la crítica que de Michel Henry contra el sensualismo de Condillac con el fin de poder discutir el modelo de relaciones sincrónicas que proponen como abordaje de la esquizofrenia Sass y Parnas (2003, 2014). Ya al inicio del capítulo hemos discutido el tema del movimiento y el sentir desde la fenomenología henryana, por lo que nos será más fácil llevar a cabo esta

discusión final. Siguiendo a Condillac, es “esperable” que la estatua³⁵ se sienta identificada con sus sensaciones y a partir de ellas construya su ego. Ahora, qué pasa si volvemos a la estatua de Condillac esquizofrénica: la estatua dice no estar identificada con sus sensaciones y sus movimientos, o peor aún tenemos a la estatua en un estado catatónico.

¿Cómo se constituye la subjetividad en la estatua? Condillac no toma distancia de la tradición filosófica heredada al siglo XVIII en tanto asume al individuo como un producto de dos sustancias en donde el alma vendría a ser aquella entidad con la facultad del pensamiento. Sobre este punto en el *Ensayo sobre el origen del entendimiento humano* topamos con una adopción de supuestos ocasionistas al momento en que Condillac afirma que cuerpo y alma son entidades entre las que no cabe interacción o causalidad eficiente, sino tan sólo correspondencia psicofísica. Por tanto, los sentidos son con respecto a la conciencia más que la causa ocasional de las impresiones por ella percibidas. Es decir, el alma se impresiona a partir de la afectación ejercida sobre los sentidos, lo que vendría a ser, en dicha correspondencia, las modificaciones del alma a partir de las sensaciones. Por su parte en la primera parte del *Tratado de las sensaciones*, asistimos a una suerte de protoepojé donde ponemos nuestra atención en un solo sentido dado en la estatua y las modificaciones que surgen en el alma a partir de ello. Así, Condillac pasa revisión por el olfato, la mirada, el gusto y la audición con el fin de demostrar como la atención vendría a ser equiparada con la capacidad de sentir, pues al momento que la estatua se centra en una afectación dada en un órgano se vuelve consciente de su sensación.

Estamos en un escenario prefenomenológico, aunque guardando las distancias podemos decir que según lo anterior la sensación esta relegada en un primer momento al anonimato en tanto la estatua no preste atención a ella; sacar a la sensación del anonimato no es otra cosa que dirigir nuestra conciencia hacia el órgano que está siendo afectado. En el caso del sensualismo, tener conciencia de una sensación es generar una idea de la

³⁵ Se le recuerda al lector, que Condillac en su *Tratado de las sensaciones* (1754) realiza un ejercicio filosófico de imaginar una estatua desprovista de todo sentido alguno para ir poco a poco dotándola de los sentidos con el fin de indagar como viene a constituirse el ego en tanto ego sensual.

afectación dada en el órgano. Es decir, una representación donde Condillac va a poner a jugar además de la atención, elementos como la duración y la memoria. Los primeros cuatro sentidos revisados en la primera parte del *Tratado* dan cuenta de este proceso que lleva a la estatua a reflexionar sobre sus sensaciones y como estas van modificándola a sí misma; es decir, el sí mismo se encuentra derivado a partir de la duración del yo de la estatua. Sin embargo, Condillac es enfático al afirmar que de ninguno de estos cuatro sentidos la estatua está en capacidad de juzgar sobre la existencia o realidad del mundo exterior. Las sensaciones que la estatua obtiene de estos cuatro sentidos solo ponen a la estatua en referencia a sí misma, por lo que el único conocimiento que obtiene es de sí no de aquello externo que le está afectando.

Con esto, vemos como la teoría de la subjetividad nos remite hacia una teoría del cuerpo donde se debe establecer lo que sea el cuerpo propio y aquello que sean los cuerpos ajenos. Esta referencia de las sensaciones hacia las impresiones del sí mismo solo da la capacidad al individuo de descubrirse como un ego. Un ego sensual que está siendo constantemente modificado por las impresiones. Es decir, en referencia al olfato el ego es en ese instante ese olor que modifica su ser, o respecto al momento de saborear un limón en referencia solo a ese sentido el ego se descubre bajo una modulación de acidez. La asunción por parte de Condillac de un dualismo óptico no permite ir más allá de esto. ¿Cómo construir una teoría del cuerpo propio bajo este sensismo? Debemos aclarar primero como Condillac asume el cuerpo: no es una sustancia única, sino más bien una reunión o colección de diversas sustancias. El cuerpo viene ser concebido como una *parte extra partes* por lo que no existen una unidad sino partes ligadas entre sí a las que sería erróneo atribuirles la facultad pensante dado que no hay unidad.

El tránsito de la teoría del ego a la teoría del *hoc est enim corpus* resulta posible a partir del análisis del sentido del tacto, de ese sentido que parece tener para Condillac la capacidad de tocar sus propios órganos, así como aquello que lo excede. Hagamos una epojé del tacto a la luz de los supuestos del sensismo. Condillac da por un hecho evidente el conocimiento del cuerpo en los individuos, y para poder justificar esto recurre a un

argumento de naturaleza humana con influencia del pensamiento ocasionalista. Dada nuestra naturaleza, y comprobada para Condillac en el recién nacido, el conocimiento de nuestro cuerpo nos es dado de forma inmediata.

Así pues, la naturaleza no tenía más que un medio para hacerle conocer su cuerpo, y es medio era hacerle percibir sus sensaciones, no como maneras de ser de su alma, sino como modificaciones de los órganos que son otras tantas causas ocasionales. De este modo, el yo, en vez de concentrarse en el alma debía extenderse, expandirse y, en cierta manera, repetirse en todas las partes del cuerpo. (Condillac, 1963, p. 144)

¿Cómo surge el descubrimiento de la extensión? Condillac afirmar que las sensaciones tienden a repetirse en numeradas ocasiones, pues en algún momento la estatua va a colocar las manos sobre sí mismas, donde percibe el movimiento corporal, y sobre los objetos exteriores que le producen dichos movimientos. En esto último Condillac hacer referencia a una cualidad inherente a los cuerpos: la impenetrabilidad. Decimos que es una cualidad más no una sensación, un principio físico derivado de la mecánica corporal: “varios cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar, cada uno excluye a todos los otros del sitio que ocupa.” (Condillac, 1963, p.147) Por tanto, la estatua formula un juicio sobre ello a partir de la resistencia (percibida por la estatua) que ofrecen los cuerpos extensos a ceder el espacio que ocupan. Estamos ante el reconocimiento del cuerpo propio por parte de la estatua:

La estatua aprende así a conocer su cuerpo y a reconocerse en todas las partes que lo componen, porque tan pronto como coloca la mano sobre una de ellas, el mismo ser sensible de alguna manera se responde de la una a la otra: soy yo. Si continúa tocándose, la sensación de solidez representa por doquier dos cosas que se excluyen y que, al mismo tiempo, son contingentes y, también por doquier, el mismo ser sensible se responde de la una a la otra: soy yo ¡siempre yo! (...) Por consiguiente ya no se confunde con sus modificaciones: ya no es el calor y el frío, sino que siente calor en una parte y frío en la otra. (Condillac, 1963, p. 148 – 149)

Esta afirmación que repite una y otra vez la estatua cada vez que toca su piel (el autotocarse produce modificaciones en el alma), desaparece en el momento en que toca un objeto que excede esa piel que reviste a la estatua: deja de sentirse modificada en ese cuerpo extraño y, por su parte, obtiene las sensaciones de solidez del cuerpo ajeno. Entonces, con respecto a los cuerpos ajenos, desde su sensualismo, Condillac afirma que la estatua es incapaz de percibir los cuerpos en sí mismos, sino que a partir de sus sensaciones los percibe no como un “ego” sino como un “alter ego”. Con esto, conforme va incrementado las percepciones de cuerpo ajenos en la estatua, aparece el mundo como una extensión que excede por completo a la estatua.

¿Por qué traer a nuestra discusión la teoría de la subjetividad sensista? Resulta de suma importancia porque ciertos modelos de abordaje de la esquizofrenia asumen la constitución del ego a partir de sus sensaciones. Esto implica que el ego es dado *a posteriori* a partir de las sensaciones que afectan al cuerpo y cómo vienen a ser reflexionadas por la conciencia bajo un acto intencional. Esto es evidente en el mismo uso del lenguaje que hacen los esquizofrénicos al querer dar cuenta de su padecer, recurren a un “siento que” o un “no siento que”. Implícitamente se viene a corroborar el carácter sensible y concreto de la vida del ego que refiere la fenomenología henryana, pero se da una mala comprensión, al mismo tiempo, dado el uso incorrecto de los signos. Veamos los siguientes testimonios de esquizofrénicos para dejar más claro este punto:

“De pronto surgía algo fuerte dentro de mí que me obligaba a que me frote el cuerpo para “arreglar” las imperfecciones.”

“De forma súbita y sin pensarlo se venía de afuera de la mente la idea de volverme a frotar el rostro.”

“Luego esta fuerza interna activadora que activaba mi cuerpo se volvió involuntaria y las sensaciones corporales aparecían sin que las piense.” (Valle et al., 2017, p. 211)

Estos testimonios refieren un distanciamiento del ego de su cuerpo, pérdida del control de la voluntad sobre el cuerpo, y sensaciones que no dependen del ego mismo. Retomemos en este punto, la analítica henryana del cuerpo-carne. Hemos dejado por sentado, que el giro frente al *cogito* cartesiano significa pasar de asumir la

conciencia del yo como mera representación a una conciencia del yo en tanto que acto, esfuerzo, fuerza, vida. La conclusión a la que se llega tras un análisis fenomenológico del movimiento es que este al pertenecer al ámbito de la subjetividad absoluta forma parte de lo trascendental, de lo originario, y para poder llegar a tener cuenta de él no debemos más que remitirnos al ego mismo sin necesidad de acceder a la esfera de lo trascendente.

Es decir, para tener conocimiento del movimiento no necesitamos de una experiencia del movimiento en lo trascendente, sino que este es autorevelación en el ego. Sin embargo, en los testimonios que hemos presentado, el individuo no está asumiendo el conocimiento de su cuerpo como meramente autodonación sino que considera que el conocimiento de su cuerpo es explicable a partir de lo trascendente: tenemos de por medio en los testimonios una reflexión sobre el cuerpo y por ello, el discurso falla. ¿Por qué estamos ante un discurso fallido? Esto se puede justificar de la siguiente manera, estamos ante un discurso que tiene como punto de partida un dualismo óptico basado en un conocimiento, exclusivo, del cuerpo como objeto en el mundo trascendente. Solo bajo este discurso fallido es posible justificar a partir de problemas filosóficos como la voluntad y las sensaciones, un individuo que se piensa a sí mismo como descorporalizado. Un discurso fallido donde el individuo pretende dar cuenta del porqué su mente o su yo ha dejado de habitar el cuerpo orgánico.

Estamos ante la descripción y estudio de estados que son considerados como patológicos a partir de su manifestación en el mundo trascendente. Entonces, aunado a la narración que hace el esquizofrénico sobre sí, el psicopatólogo detalla toda una serie de signos que el cuerpo objetivo presenta en el mundo: los manierismos. Binswanger (1956, 1972) desde supuestos heideggerianos discute el papel de la descripción psicopatológica de los manierismos a los que considera como una forma en la que el individuo despliega una existencia frustrada.

Aquí como allá vemos que en la psicopatología nunca se puede considerar por sí solo un síntoma aislado, sino que este debe ser comprendido desde el contexto de la biografía y del transcurso existencial globales. El amaneramiento, lo querido artificial, afectado, sin candor ni naturalidad, se hallan aquí, pues, al servicio del ocultamiento de una debilidad vital, de una angustia ante la vida y la muerte (...) Aquí como en otros casos de esquizofrenia que hemos estudiado, su papel consiste en oponer un dique a la angustia existencia, en asegurar a la existencia contra la angustia y la náusea existenciales. (Binswanger, 1972, p. 153)

Siguiendo esta lógica, para este pensador estamos ante la presencia de un individuo que falla en su proyección, en su ser dado en el mundo y, por tanto, aparece la postura corporal exagerada como un ocultamiento del vacío existencial. El cuerpo que aparece en el mundo es sujeto de descripciones entre las que resultan de suma importancia sus movimientos: esas posturas corporales que se nos manifiestan como acciones dadas en el horizonte del mundo y de las que da cuenta el análisis fenomenológico de la intencionalidad.

Sin embargo, Michel Henry propone hacer un análisis desde la fenomenología de la vida de esas acciones de la siguiente forma: no estamos interesados en las posturas corporales manifestadas en el mundo sino de aquello, aquel principio originario, que posibilita el aparecer de los movimientos y posturas corporales mundanas. Los manierismos vienen a ser relaciones expresivas no de un ser arrojado en un mundo que tiene que arreglárselas con este; sino más bien son una expresión objetiva y mundana del *pathos* de la vida concreta del ego. Por ello en lugar de hablar del individuo afectado por un trastorno mental esquizofrénico (la descripción clásica desde el conocimiento transcendente); defendemos la idea que desde el henryanismo se nos exige hablar con autoridad de cuerpos esquizofrénicos.

Los sentidos son condiciones a partir de las cuales se describe el cuerpo sensible, Henry indica que anterior a que estos actos mundanos se manifiesten en la mera facticidad es necesario que tal cualidad sensible sea provista de tal propiedad. Esto es, para poder tocar, palpar los cuerpos mundanos debo estar en posesión de un poder-

tocar originario que dé lugar a dichas acciones. Para Henry todo poder debe proceder de una inmanencia esencial, inmanencia en la que despliega su fuerza, en la que se consume como un poder efectivo. ¿De dónde viene ese poder? Se nos dice en *Encarnación*:

En la vida, según el modo en que la Vida viene patéticamente a sí. La posibilidad de todo poder es su venida así mismo bajo la forma de una carne. Si la corporeidad es el conjunto de nuestros poderes, es en la carne en cuanto carne donde esta corporeidad es posible. La carne no resulta del quiasmo tocante / tocado (...) La carne viene antes del quiasmo como la condición del poder-tocar y, así, del tocante en cuanto tal. (Henry, 2008: 180)

La analítica del “yo puedo” nos deja en un escenario donde se establece una plena identificación entre el ego y el cuerpo a partir del fenómeno sarkiko. Unidad que si la asumimos tal y como Michel Henry la propone consistiría en la autodonación del *pathos* de la vida en la carne, dado que el movimiento y el sentir serían “modalidades” de este *pathos*. Toda la serie de manierismos que tiene a bien describir Binswanger, solo son posible de ser mostrados en el mundo en tanto la carne viene a autoafectarse como una carne esquizofrénica. El “yo puedo” es, entonces, esa fuerza originaria donde se autorevela el *pathos* de la vida.

Henry es enfático en este punto de que debemos asumir este “yo puedo” como una fuerza productiva por sí y para sí, es fuerza originaria por ello no necesita ser remitido a otro elemento causal del porqué de su acción. Prestemos atención que con esta afirmación que hace Henry no sería plausible la concepción de que en el ego existen ciertas regiones incognoscibles o la imposibilidad de saber con toda claridad que es el ego, sino que la subjetividad absoluta al ser lo originario, lo trascendental es al mismo tiempo la verdad y goza de transparencia. Esto implica que no podemos aceptar una explicación psicoanalítica de la esquizofrenia tal y como lo pretende Dejours (2013) al momento de querer ampliar los aportes de la obra henryana con los supuestos de la teoría psicoanalítica. Este autor afirma sobre este tema lo siguiente:

(...) mais chez Henry, comme vous le comprenez, il y a la présupposition que le «corps est un», que le corps est toujours déjà là, qu'un soi s'est toujours déjà édifié en même temps que la chair de telle sorte que l'on ne s'en écarte qu'ensuite. Notre expérience, du côté de la psychopathologie, n'est pas tout à fait identique: il y a des gens qui n'habitent pas leur corps, n'y entrent jamais, ne l'éprouvent pas ou ne l'éprouvent que mutilé. On pourrait parler d'une incarnation inachevée. Les pathologies de l'expérience du corps nous enseignent en effet que le corps lui-même est susceptible de fractures, voire de dissociations (Spaltung) qui frappent non seulement la conscience, mais la subjectivité tout entière. (...) À ce niveau, il faut se tourner vers la psychanalyse. Comment le corps se constitue-t-il? L'approche psychanalytique plaide pour une ontogénèse du deuxième corps, le corps subjectif, à partir du premier corps, le corps objectif. La déformation de l'instinct en pulsion passe par une opération que Freud appelle l'«étayage de la pulsion sur la fonction physiologique». C'est un processus subtil: l'enfant s'efforce de montrer à ses parents que sa bouche, par exemple, ne lui sert pas uniquement à manger. Elle lui sert aussi à sucer, à embrasser, à mordre et, plus tard, aux petits jeux de la vie sexuelle. Le sujet affirme dans ce processus une certaine indépendance de l'usage de son organe par rapport à sa destination primitive et donc une certaine indépendance par rapport à ses instincts. Il cherche à devenir sujet de son désir. Et il peut d'ailleurs aller trop loin: affirmer que sa bouche ne lui sert qu'au plaisir, et devient alors anorexique pour caricaturer. (Kanabus, 2015, p. 343-344) ³⁶

³⁶ Pero en Henry, como usted comprende, existe la presuposición de que "el cuerpo es uno", que el cuerpo siempre está allí, que un yo siempre ha sido edificado al mismo tiempo que la carne por lo que uno se desvía de él (del cuerpo) sólo después. Nuestra experiencia, del lado de la psicopatología, no es exactamente la misma: hay personas que no viven en sus cuerpos, nunca entran, experimentan o experimentan mutilaciones. Podríamos hablar de una encarnación incompleta. Las patologías de la experiencia del cuerpo nos enseñan que el propio cuerpo es susceptible de fracturas e incluso disociaciones (Spaltung) que afectan no solo a la conciencia, sino a toda la subjetividad. (...) En este nivel, debemos recurrir al psicoanálisis. ¿Cómo se constituye el cuerpo? El enfoque psicoanalítico aboga por una ontogenia del segundo cuerpo, el cuerpo subjetivo, desde el primer cuerpo, el cuerpo objetivo. La deformación del instinto de impulso pasa por una operación que Freud llama "el soporte del motor en la función fisiológica". Este es un proceso sutil: el niño intenta mostrar a sus padres que su boca, por ejemplo, no es solo para comer. También le sirve para chupar, besar, morder y, más tarde, los pequeños juegos de la vida sexual. El sujeto afirma en este proceso una cierta independencia del uso de su órgano en relación con su propósito original y, por lo tanto, una cierta independencia en relación con sus instintos. Busca someterse a su deseo. Y puede ir demasiado lejos: decir que su boca solo le sirve de placer, y luego se vuelve anoréxico a la caricatura. (Kanabus, 2015, 343-344) (Traducción propia)

Dejours a pesar de ser un seguidor de la filosofía henryana considera que la tesis de la unicidad de la carne es insostenible a la luz de la psicopatología clínica (marcada por una variante psicoanalítica). Sin embargo, adherirse a su postura implica aceptar la existencia del inconsciente como una región donde el Yo no va a poder acceder nunca. Bajo esta lógica el ego y el cuerpo vienen a gozar de una opacidad que nunca podrá ser eliminada. A partir de ese cuerpo vacío (el cuerpo que describe la biología) vendría a constituirse un segundo cuerpo: el cuerpo gozante. Dejours busca saldar los errores del henryanismo (desde su perspectiva) con el abordaje psicoanalítico a partir de lo que él denomina una fenomenología de la psicosis. Sin embargo, su propuesta implica rechazar la tesis de la unicidad de la carne tanto en su ámbito ontológico como gnoseológico. Es precisamente este punto, el gnoseológico, el principal criterio para rechazar la postura de Dejours: desde la filosofía henryana el abordaje psicoanalítico del cuerpo entra en contradicción con los supuestos de la fenomenología de la vida dado que en el psicoanálisis se parte de un principio que denominamos “la opacidad del cuerpo” en donde el develamiento de eso que sea la subjetividad es rodeado a partir de un ejercicio hermenéutico. Tal y como hemos venido desarrollando esto es completamente contrario a la fenomenología henryana, dado que el cuerpo es lugar de la verdad tanto ontológica como gnoseológica, el cuerpo es uno y en su evidencia reside su autoclaridad. Por tanto, se vuelve un absurdo el querer convertir a la fenomenología de la vida en una suerte de psicoanalítica.

Regresemos al sensualismo donde topamos con problemas gnoseológicos también. Henry discute que en Condillac el conocimiento de nuestro cuerpo recae en la mano que logra localizar las partes del cuerpo donde se dan las sensaciones. El punto central donde tenemos el fallo del sensismo se reduce a la siguiente pregunta: ¿cómo es que la estatua llega al conocimiento de la mano? Esto parece estar implícito al momento de asumir a la mano como el instrumento a partir del cual descubro mi cuerpo. En Condillac no hay respuesta a esto: se asume la mano como órgano móvil pero nunca se nos dice cómo llegamos al conocimiento de la mano. ¿Lo dirigimos sin conocerlo?

Esta misma interrogante puede ser aplicada al cuerpo esquizofrénico: ¿cómo el esquizofrénico sabe que es su cuerpo el que ha dejado de habitar, qué hace que sepa que su cuerpo el que no responde a su pretendida voluntad? Estamos en problemas pues, desde el sensismo, el ego genera una representación del cuerpo a partir de los datos de la sensación. Sin embargo, las sensaciones son representaciones que solo son posibles a partir del poder originario subjetivo, pero este último no necesita en absoluto de ellas para donarse. Es decir, el sensismo conduce a un absurdo pues pretende derivar el conocimiento del cuerpo a partir de una mera representación, de una idea de cuerpo: lo mismo que sucede con el cuerpo gozante del psicoanálisis. Tanto el cuerpo gozante como el cuerpo sensual no son más que representaciones del cuerpo más no son el cuerpo real, concreto e inmanente.

La estatua de Condillac se mueve, siente, pero no sabe el porqué de eso, sino que genera una idea de cuerpo móvil y una idea de cuerpo sintiente. Ahora, pongamos a la estatua de Condillac en la situación esquizofrénica: la estatua dice no sentirse identificada con los movimientos de su cuerpo o llevando esto al límite: la estatua se encuentra en un estado catatónico y refiere no sentirse identificada con tales posturas. ¿Cómo pensar esto desde un análisis fenomenológico de la carne? Se ha dicho que el conocimiento del cuerpo es evidente y verdadero. Este conocimiento es autodonación previa a la reflexión sobre la misma, que es la condición necesaria, y por ello es en sí lo trascendental, de la segunda donación: hemos de recordar que la segunda donación es el momento en que los poderes del cuerpo subjetivo son representados (más no vividos) bajo el análisis intencional de la conciencia a partir de sus apariciones en lo trascendente. Desde la postura henryana el *quid*, la causa formal y material, del análisis fenomenológico reside en la primera donación, dado que es el ámbito de lo originario donde no es necesario el pensamiento para conocer lo dado. Esto último es precisamente la expresión viviente del ser autoafectado.

La ontología del cuerpo subjetivo inaugura, por tanto, una nueva manera de *gnosis* carnal dada en la inmediatez, en la inmanencia misma; *gnosis* que no necesita del *nous* para poder revelarse. La estatua en su inmediatez se autoenfrenta a la automanifestación de los poderes de la carne: conocimiento sarkiko claro,

evidente y verdadero. Por tanto, no cabría la posibilidad de afirmar en la situación descrita que los poderes del cuerpo se vean debilitados: en el ámbito del poder como potencialización, virtualidad, dichos poderes son la subjetividad misma. El fallo de Condillac y los modelos clásicos sobre la esquizofrenia, es que, a pesar de la reducción fenomenológica que pretenden hacer, no pueden dar cuenta del principio originario de la subjetividad pura que posibilita las impresiones y el conocimiento de ellas. Si atendemos meramente a la mano como un órgano objetivo, como parte del cuerpo-mundo es evidente su incapacidad de tocar o sentir cosa alguna. Solo podemos asegurar que la mano toca y siente a partir de que estas acciones son originadas a partir del poder subjetivo de tocar.

Al permanecer en la Vida, el “moverse” del poder – tocar es un movimiento inmanente – el movimiento que permanece en sí en su movimiento mismo y se lleva a sí mismo consigo, que se mueve a sí mismo en sí mismo –, el auto-movimiento que no se separa de sí y que no se abandona, no dejando que ninguna parcela de sí mismo se desgaje de sí, se pierda fuera de él, en una exterioridad cualquiera, en la exterioridad del mundo. (Henry, 2008, p.186)

No podemos afirmar la existencia humana como una encarnación incompleta. El distanciamiento que lleva a cabo el esquizofrénico de su cuerpo y que deviene en lo que la psicopatología denomina la descoporalización, es producto de una reflexión bajo el arco intencional que el esquizofrénico realiza sobre el *pathos* de su carne viva. Dicha reflexión sobre el cuerpo viviente es aquello que lo conduce a presentarse en el mundo bajo una serie de manierismos (corporales, gestuales y hablados) que muestran un distanciamiento de sí mismo. Esto no es otra cosa que la aspiración fallida de querer escapar de su propia carne. Estamos ante una alienación existencial no una alienación óptica, en donde el individuo desespera ante al autodescubrimiento de sí desde sí mismo como *pathos*.

Toda objetivación procede del afuera y se dirige hacia el afuera, Henry sostiene la incapacidad de una autoobjetivación. La objetivación es producida por los sentidos, es la venida al afuera de un afuera, el

rebasamiento de una intencionalidad que se yergue hacia sus horizontes de trascendencia. Lo único capaz de autoreferirse a sí mismo es la vida patética que se lleva consigo cada carne. La carne no tiene la capacidad de autoobjetivarse, la objetividad es la capacidad de buscar el origen de la corporalidad en el mundo. Henry quiere dejar claro que la autodonación es un fenómeno pasivo. Es decir, en el ámbito de la subjetividad pura el esquizofrénico no decide si quiere o no conocer sus movimientos o cuales son los movimientos que quiere realizar: simplemente son autodados en la subjetividad, que la carne devenga en *pathos* implica asumir que el padecer es algo a lo que no podemos huir, pues ¿quién tiene la posibilidad de escapar a sí mismo?

Volviendo al esquema de implicaciones fenomenológicas que proponen Sass y Parnas (2003, 2014), mencionamos que estos autores recogen el concepto de autoafección henryano, pero no lo explotan ni mucho menos lo llevan hasta sus últimas consecuencias. En este apartado hemos querido hacer precisamente eso, tomar el concepto henryano de autoafección derivado de la tesis de la unicidad de la carne y partir de este querer dar cuenta de las implicaciones fenomenológicas en la esquizofrenia a partir de la fenomenología de la vida. En dicho esquema se nos proponían tres ámbitos: el equiprimordial, el constitutivo y, finalmente, el de las relaciones expresivas. De lo que hemos discutido, dando una nueva interpretación de este modelo bajo una lógica henryana, el primer ámbito hace referencia al ego encarnado en donde es dada, en la inmanencia del ser vivo, la autodonación. Con respecto al segundo ámbito, consideramos que Sass y Parnas fallan en tanto que considera que este da cuenta de la relación entre la ipseidad y la percepción del mundo. Desde lo que hemos argumentado el ámbito constitutivo daría cuenta más bien de esa postura reflexiva ante el autosufrimiento de la vida concreta e inmanente del ego que lleva al esquizofrénico a primar de forma imaginaria la vivencia de un cuerpo mecánico y objetivo que ha escapado a su voluntad. Finalmente, el último ámbito, las relaciones expresivas, viene a dar cuenta de cómo es mostrado el cuerpo esquizofrénico en el mundo: la hiperreflexión y los manierismos esquizoides. Como bien lo manifiesta Artaud (1925) en su *Carta al doctor*:

Esta vitrificación sorda y polimorfa del pensamiento que en cierto momento elige su forma. Hay una vitrificación inmediata y llana del yo en el centro de todas las posibles formas, de todos los modos posibles del pensamiento. Y, señor Doctor, ahora que usted está bien enterado de lo que puede ser alcanzado en mí (y curado por las drogas), de la zona de conflicto de mi vida, espero que sabrá suministrarme la cantidad suficiente de líquidos sutiles, de reactores especiosos, de morfina mental, capaces de sobreponer mi abatimiento, de enderezar lo que cae, de juntar lo que está separado, de reparar lo que está destruido. Le saluda mi pensamiento. (Artaud, 2002, p. 7)

IV. Conclusiones

El análisis fenomenológico henryano no está preocupado por describir los hechos del mundo. Por ejemplo, el estado catatónico del esquizofrénico como un estado patológico o las posturas corporales a partir de los supuestos de una fisiología del movimiento. Henry, es consciente de que el cuerpo al mismo tiempo que es el ámbito de lo trascendental es aquello que nos abre el acceso a lo trascendente: el ámbito del ser-resistente, del cuerpo-cosa, ese sobre el que opera la patología y la fisiología. El mundo adviene como fenómeno a partir de aparecerse como aquello que pone resistencia a los movimientos, tal como ha queda demostrado con el análisis del movimiento del cuerpo subjetivo. Así, el análisis fenomenológico de la estatua esquizofrénica que dice sentirse distanciada de sus posturas corporales mundanas nos lleva las siguientes conclusiones:

I. Relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos

Michel Henry indica que este es uno de los problemas que ha quejado en demasía a los psicólogos quienes no han logrado darle una respuesta adecuada. Para Henry (2007, p. 129) afirmar que tiene que existir una relación entre la imagen y el proceso motor se reduce al problema de la aparición de la imagen. ¿Por qué se reduce a esto? Bien, hemos dejado por sentado que el movimiento inmanente es conocido de inmediato por el

ego al momento de ejecutarse sin mediación alguna de “una representación del movimiento” previa a partir de la cual el ego se termine moviendo.

Henry, toma en consideración las cuestiones discutidas por Sartre sobre este punto en *Lo imaginario* (1940), pero no está de acuerdo con Sartre pues este recurre al análisis de la conciencia temporal husserliana³⁷ (y con ello el problema de la impresión que hemos discutido en el primer capítulo). Es decir, Sartre al intentar dar soluciones al problema de cómo es que aparece la imagen visual al momento de ejecutar un movimiento nos conduce hacia la discusión fenomenológica de un presente cinestésico. A partir de los análisis de Sartre se toma a las sensaciones cinestésicas como aquellas que nos informan de los movimientos de nuestro cuerpo.

Sobre esta negativa henryana a la postura de Sartre es pertinente tomar en consideración lo siguiente: en el abordaje fenomenológico de Sartre impera una contraposición entre la conciencia y el cuerpo, producto de la distinción de ser-para-sí y ser-en-sí.³⁸ Esta distinción se encuentra relacionada con la concepción sartreana de naturaleza: la naturaleza de la que forma parte el cuerpo humano no es más que un ser-en-sí. Sobre esta naturaleza actúa la conciencia sea conociendo el cuerpo, ordenándolo y confiriéndole un significado. Así el cuerpo en tanto que referido a sí mismo, se encuentra al nivel de ser un objeto más en el mundo. Es solo

³⁷ Sartre en *La trascendencia del ego* (1936) radicaliza el concepto Husserliano de conciencia intencional para dar con una idea propia de conciencia: definida por su intencionalidad, la conciencia tiende al objeto, se dirige hacia él, pero en sí misma está vaciada de todo contenido. Ahora en tanto que conciencia se encuentra siempre presente ante sí, sin necesidad de que tenga un objeto delante de sí misma. La conciencia es posicional (respecto a las cosas, el mundo) y no posicional (respecto de sí misma). La conciencia es intencional respecto al objeto, pero nunca puede convertirse ella misma en objeto.

³⁸ La conciencia es ser-para-sí: ser que sabe de su existencia sin que por ello haya de ponerse ante sí como objeto de conocimiento. El ser-para-sí tiene como “característica” la reflexividad que mantiene el sujeto respecto de sí mismo, por lo tanto, hay en la conciencia una distancia inmanente. Esta distancia es lo que posibilita la coincidencia plena con el propio ser. Esta presencia ante sí, es la ley del para-sí, cuya estructura es un “vacío de ser”, “una nada”. A partir de esto se propone que la conciencia es portadora de una conciencia nihilizadora lo que permite la asignación de significaciones. Esa nada es lo que da sentido a la libertad: libertad absoluta de elegir el sentido en el mundo y separa al para-sí tanto de su pasado como de su futuro.

Por su parte el objeto viene a ser el ser-en-sí. El en-sí es ópticamente independiente el para-sí. Es decir, el ser del fenómeno no coincide con el fenómeno del ser. A diferencia del para-sí, en el en-sí hay plena coincidencia con su ser. Como no es conciencia de sí, no se da distancia interna alguna, no es dado la nada. El en-sí, está lleno de sí mismo, plenitud total. Sin embargo, esa plenitud del en-sí no lo justifica, no lo hace necesario, por sí mismo carece de significado, es contingente. Esa contingencia es causa de náusea para la conciencia.

mediante la acción de la conciencia que aparecen las individualidades, mientras la conciencia deje de actuar sobre el mundo, el cuerpo deja de ser “informado”.

La expresión “realidad humana” busca englobar conciencia y corporeidad. Este termina por ser un intento de unir verbalmente las dos regiones en las que ha dividido el ser. El ser humano es por un lado cuerpo (ser-en-sí) y por otra parte conciencia (ser-para-sí). Así, dado que tenemos cuerpo aparecemos como cosa ante nuestra propia conciencia y ante la conciencia de los otros. No hay una identidad en conciencia y cuerpo, pero su relación es imposible de ser disuelta. Esto produce un constante rechazo del cuerpo por parte de la conciencia. Esta es la náusea. La realidad humana posee varias dimensiones: Cuerpo en tanto que la conciencia lo “vive” como propio y el cuerpo como objeto para la conciencia (la propia como la de los otros). Solo los objetos pueden ser conocidos, por ello todo conocimiento del cuerpo, sea el propio cuerpo como el cuerpo de los otros, solo puede ser dado mediante la relación de la conciencia con el cuerpo-objeto.

Sobre el cuerpo como para-sí debemos recordar que la corporeidad propia es la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia. Tengo cuerpo como lugar en el mundo, como condición de mi acción sobre el mundo. Es decir, la contingencia del para-sí como ser-ahí. La corporeidad es una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de la posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro. Es la conciencia la que le da significación al cuerpo, dado que este por sí mismo no la tiene. El cuerpo no puede ser más que conciencia de cuerpo. Mi corporeidad me condiciona, pero, soy yo quien elige su significado a cada momento.

Ahora el cuerpo propio no es un objeto de la conciencia en cuanto vivido. Esto quiere decir, que el cuerpo es dado como conciencia inmediata, no-tética de su cuerpo. El cuerpo es una estructura de la conciencia. La conciencia no-tética del cuerpo es conciencia de su inaprehensible contingencia. Es conciencia no-tética del modo en el que es afectada y se confunde con la afectividad original, es decir con la conciencia de la afección, de la sensación, la vivencia de la sensación como estructura del flujo vivencial de la conciencia.

La cenestesia viene a ser la percepción no constituida intencional y significativamente de nuestra corporalidad. Se denomina cenestesia al conjunto de sensaciones que un individuo posee de su cuerpo, sensaciones relacionadas con la “interio-percepción” dadas por los órganos internos. Puede definirse como la sensación general de la existencia del propio cuerpo. Así, la percepción de la inevitable corporalidad propia (la cenestesia) es causa de una permanente náusea para el para-sí. La conciencia no puede dejar de habitar un cuerpo, porque no puede darse incorpórea, la cenestesia es inevitable, pero incomoda mucho a la conciencia cuando decide abordar al cuerpo como un en-sí. Finalmente, Sartre describe el cuerpo en su carnalidad, como una amalgama de materias viscosas y repugnantes, como un modo de existencia no solo distinto sino opuesto a la transparencia que es la conciencia y se le impone abrumadoramente en tanto que ha de reconocer al cuerpo como propio.

A partir de la teoría del cuerpo subjetivo Michel Henry pretende establecer la unidad entre los movimientos dado que todo tiene el mismo origen: el esfuerzo inmanente. Por tanto, todos los movimientos, sea mi mano, mi mirada, mis piernas, son un solo movimiento en tanto el carácter concreto de estos reside en la unidad ontológica que es el cuerpo. La constitución de las sensaciones cinestésicas vendría a ser un fenómeno marginal (constitución de lo trascendente) de la subjetividad.

El fenómeno marginal de la constitución de las impresiones cinestésicas, no obstante, es a su manera un fenómeno decisivo, pues con él comienza el ser del movimiento constituido y se nos manifiesta además nuestro propio cuerpo en el elemento del ser trascendente, donde aparece como la estela del ser originario del cuerpo subjetivo. (Henry, 2007, p. 135)

En la manera tradicional de abordar este problema tenemos un análisis que se basa a partir de las relaciones entre sensaciones motrices y visuales, donde se asume por principio que a partir de nuestras sensaciones conocemos nuestro cuerpo (de aquí el juicio de que el esquizofrénico al no sentirse identificado con sus sensaciones se encuentra descorporalizado ya que no tiene conocimiento de las sensaciones y movimientos de su

cuerpo). Ahora bien, como hemos querido demostrar, a partir del cuerpo subjetivo debemos dejar de lado el análisis de las sensaciones (lo constituido, lo trascendente) y llevar el análisis fenomenológico al fundamento ontológico del cuerpo. Esto implica abordar la cuestión de la siguiente manera:

1. A partir de la inmanencia del movimiento, las sensaciones cinestésicas y las sensaciones visuales son constituciones marginales a partir del fenómeno originario.
2. Es preciso asumir la ejecución de los movimientos corporales desde dos ámbitos: el plano inmanente originario (el movimiento en autodonado, expresión de la vida concreta y unitaria del ego) y el plano donde los fenómenos se dan constituidos (el movimiento de la mano, el movimiento de la mirada).

II. La unidad del cuerpo subjetivo no es destruida

La unicidad de la carne plantea una identificación en el ámbito de la inmanencia absoluta entre ego y cuerpo. Sería caer en un equívoco el pretender criticar dicha unicidad a partir de asumir los movimientos mostrados en el mundo como mandatos del ego. Esto nos regresaría al problema del movimiento en el *cogito* cartesiano: el esquizofrénico al afirmar que no se identifica con los movimientos corporales mostrados en el mundo asume el cuerpo como instrumento de su volición (el cuerpo como el medio de estar-en-el-mundo). He aquí, la necesidad henryana de volver al fundamento mismo del ser:

Esta concepción (monismo ontológico) supone vaciar la subjetividad como una realidad, no puede ya tratarse sino de una realidad que se manifiesta en el único medio del ser que conoce, es decir, en un medio de exterioridad radical; el pensamiento se hunde entonces en el psicologismo. En lo concerniente a la teoría del cuerpo, el monismo ontológico ha tenido la consecuencia decisiva de impedir constantemente a la reflexión filosófica elevarse hasta la idea del cuerpo subjetivo. (Henry, 2007, p. 260)

III. El distanciamiento del cuerpo es producto de la segunda donación

Hemos desarrollado, la tesis henryana de que el cuerpo subjetivo es lo constituyente de la experiencia trascendente. A partir de la subjetividad pura es posible constituir bajo una segunda donación el cuerpo como un objeto dado a la conciencia intencional en una experiencia mundana. Es decir, una representación del cuerpo dado en el mundo. En esta representación del cuerpo mundano se racionaliza al mundo como ser-resistente. En este caso analizamos el cuerpo trascendente propio del esquizofrénico asumido como un ser-cosa-resistente que se opone al poder subjetivo del cuerpo: el cuerpo-cosa es representado como un obstáculo al movimiento subjetivo que quedaría relegado a un plano virtual cuya actualización encontraría una oposición en lo trascendente. Antes de afirmar “yo tengo o no tengo un cuerpo”, el ego desde la inmanencia viene a significar sin lugar a dudas: yo soy mi cuerpo.

Que el cuerpo orgánico no esté situado, en el sentido de no ser algo trascendente, conduce a rechazar gran número de tesis existenciales relativas al problema del cuerpo y a la pretendida toma de posición de la existencia respecto a él. En esa toma de posición, la existencia se vería obligada a “asumir” su cuerpo, ya sea de una u otra forma. Se necesitarían unas descripciones existenciales minuciosas para poder dar cuenta de las diferentes formas en que la existencia se relaciona con su cuerpo, lo acepta, lo rechaza, etc. Pero está claro que la presuposición situada a la base de estas descripciones es que nuestro cuerpo es considerado como algo trascendente. (Henry, 2007, p. 269)

IV. Rechazo a las filosofías de la acción

Producto del conocimiento de lo trascendente, tenemos una postura donde se afirma la posibilidad de la inadecuación entre nuestros conocimientos y nuestras acciones. A partir de esto se quiere justificar la existencia de acciones irracionales o patológicas (como refiere el esquizofrénico) dado que tales actos sobrepasarían nuestros propios conocimientos, nuestra mera razón. Sin embargo, estamos ante un fallo argumentativo producto

del uso inadecuado del término “conocimiento”. Insistimos una vez más en lo siguiente: desde la teoría ontológica del cuerpo subjetivo es imposible afirmar algún tipo de distanciamiento en el estado de inmanencia absoluta entre el poder-actuar y el saber mismo de ese poder dado que su esencia es una y la misma. Por ello, “la interpretación tradicional de la acción, sin embargo, no sólo apela a las ideas de medio y fin, sino que emplea asimismo un concepto no menos importante, el de intención. (...) Este esquema prescribe que la acción es la realización de una intención, entendiéndose esa realización como una objetivación.” (Henry, 2007, p. 274)

Esta interpretación de la acción asume los siguientes puntos:

1. La intención es un estado subjetivo que, como tal, deja fuera de sí aquello que constituye el ser efectivo de la presencia real.
2. La realización de la intención implica, pues, el paso de dicha intención al único elemento donde el ser real puede estar efectivamente presente, es decir, a la objetividad. Esta realización constituye propiamente la acción.

Así bajo esta lógica se vuelve comprensible por qué se justifica un proceso de descorporalización en el esquizofrénico: las posturas objetivas de mi cuerpo no corresponden con mis intenciones. Por tanto, dado que mi acción se ha vuelto patológica (no hay concordancia entre mis intenciones (producto de mi reflexión) y mis movimientos) mi ego comienza un camino de separación del cuerpo. Así, la subjetividad viene a ser concebida como carente en sí misma de toda realidad, la acción le es entonces impuesta como tarea para transformar su puro pensamiento en ser y hacer de sí misma una cosa. Y ese paso del pensamiento a la acción solo es posible en tanto que ejecuto mis proyectos en el mundo.

En contra de tales posturas es necesario realizar una elucidación ontológica del fenómeno de la acción a la luz de la fenomenología de la vida que implica reconocer:

1. La subjetividad no tiene necesidad de objetivarse para ser real, pues ella es en sí misma una realidad absoluta y no una abstracción o un simple deseo de ser. Al mismo tiempo, con la teoría ontológica del cuerpo se ha dejado claro la imposibilidad de la subjetividad por objetivarse.
2. Si la subjetividad es incapaz de objetivarse, es imposible comprender la acción en términos de objetivación.
3. Por lo tanto, la esencia de la acción es subjetiva. La acción no se confunde con la intención dado que la primera implica la intervención del cuerpo. Este cuerpo actuante no es otro que el cuerpo absoluto.

El ego es, finalmente, la vida concreta de la carne lo que implica que este es acción inmanente (la acción viene a ser una modalidad de la vida patética). Acción que no tiene por qué responder a los deseos e intencionales del yo reflexivo o el yo consciente. Es precisamente esta conciencia de que los poderes subjetivos de nuestros cuerpos no son producto de las voliciones de la conciencia lo que conducen al esquizofrénico a una desesperación existencial de no poder huir de su propio *pathos*.

El esquizofrénico es el ejemplo de un cuerpo viviente que se ha vuelto incapaz de estar a cargo de su propia autoafectividad y se ha volcado a presentarse como existencia meramente mundana al nivel de la pura cosa (alejándose de la vida y de su capacidad creativa), de la que la catatonía o el autismo vendrían a ser claros ejemplos de esta alienación existencial. Nunca podrá alienarse de manera óptica pues, a ojos de la fenomenología de la carne, nadie puede escapar de sí mismo.

Capítulo III

La comunidad descorporalizada

La fenomenología de la carne debe remitir, en último punto, a una fenomenología de la encarnación. asumir al individuo fenoménicamente como carne nos lleva a preguntar por el fundamento trascendental que posibilita que el ego sea una carne afectiva. Al mismo tiempo, este fundamento (la vida) se convierte en aquello que posibilita la manifestación de lo común entre los múltiples egos. Hasta el momento, nuestra investigación ha puesto énfasis en el problema de la descorporalización a nivel subjetivo, sin tomar en cuenta cómo esta racionalización del cuerpo afecta también la relación del ego con el cuerpo-otro. Para efectos de nuestro trabajo esto implica lo siguiente: problematizar la descorporalización a partir de la fenomenología de la vida, nos lleva desde la descorporalización del ego hacia la descorporalización entre los egos. Precisamente, esta es la discusión del último capítulo de nuestra investigación: cómo se establecen las relaciones intersubjetivas en tanto que seres encarnados.

A partir de la fenomenología de la vida, la racionalización que pesa sobre la subjetividad no es solo una representación del ego como objeto sino, también, de los otros como cuerpos-cosas donde el encuentro intersubjetivo real se vuelve imposible. Por el contrario, estamos ante un escenario donde las relaciones se encuentran basadas en el dominio y la posesión de cuerpos-objetos como un actuar del individuo ante la angustia que genera en el sí el acceso o no acceso al otro en tanto carne. Esto nos lleva a plantearnos varios puntos a partir de la fenomenología de la vida: ¿Es posible el encuentro ético-político lejos de una política mundana que busca crear comunidad bajo los supuestos de la representación del cuerpo?, ¿puedo tener un acceso al otro en tanto que carne? y, finalmente, ¿el ego desaparece al momento de asumir la carne no como autoencarnada sino encarnada en la Vida absoluta?

Las relaciones intersubjetivas son el ultimo enfoque desde el que vamos a discutir el problema de descorporalización. Antes de iniciar nuestro desarrollo debemos señalar una limitación que presenta en este punto la filosofía de Michel Henry: el tema de la comunidad y cómo son establecidas las relaciones entre los miembros de la comunidad es abordado por Henry desde una postura metafísica antes que de una discusión fenomenológica. Es decir, el abordaje de la comunidad encarnada solo encuentra su justificación teórica³⁹ en Michel Henry a partir de la reflexión filosófica que este realiza de Dios como fundamento de toda comunidad encarnada.

I. La política: la comunidad del mundo

Pensar la comunidad y las relaciones que esta entreteje (relaciones que van desde aquellas que mantienen los miembros entre sí hasta la relación que mantienen los miembros con la comunidad) nos conduce a discutir el papel de la política como mecanismo rector y organizador de la comunidad. ¿Por qué tener que pensar lo político? Atendamos al concepto de *Polis*, por este entendemos una manera de concebir una comunidad que conforman un grupo de individuos entre sí. Esta comunidad va más allá de una mera organización de corte político dado que la *Polis* es al mismo tiempo esa idea rectora que dicta sobre lo social, lo cultural y lo relacional entre los individuos (lo manifestado en el mundo). La *Polis* es, entonces, una representación que quiere generar comunidad entre los miembros. El ser miembro de la *Polis* implica una identificación de este miembro con la idea generadora de la comunidad entre los miembros. Al mismo tiempo, podemos comprender esta identificación como una negación del individuo a manos de un universal comunitario. Claro está, que dicha representación se encuentra marcada por un conocimiento (que nunca es desinteresado) que dictan como deben

³⁹ Si bien, Michel Henry trae a discusión el tema de la comunidad en textos como *Fenomenología Material* (1990), solo es posible comprender a cabalidad su postura sobre lo intersubjetivo a partir de lo dicho en textos como *Yo soy la verdad* (1996) y *Encarnación* (2000) que pertenecen a su periodo filosófico-teológico.

ser concebidos los individuos (el ser del ciudadano, el ser del vasallo, por ejemplo) para que estos sean partícipes de la comunidad, esto es las ciencias políticas y las realidades que estudia dicha ciencia.

Por ello, el fin que busca la política no es otro que lograr esa identidad plena entre los miembros y la idea unificadora. El buen político, aquel versado en el arte de la política, no será otro más que aquel que tenga la habilidad de lograr esa identificación de las partes (los miembros) con el todo (la *Polis*). Estamos ante una lógica de la representación que busca generar una comunidad donde los miembros se muevan al unísono. Así, el arte de la política asume a los individuos como cuerpos-objetos con el fin de poder moldearlos, organizarlos y dirigirlos de manera que en un conjunto sus movimientos vengán a componer una imagen de *un cuerpo político siendo uno*. He aquí por qué afirmamos que la *Polis* necesita de la muerte del individuo (entiéndase la ocultación de la esencia real del humano y su actuar, el olvido de la vida) en aras del ideal comunitario.

El arte de la política es, por tanto, una mecánica corporal: *Hoc est enim corpus*. La *Polis* se configura a partir de movimientos, mandatos y hábitos que ponen en ejecución un poder ordenador. Se busca con ello, que los miembros de la comunidad asuman, se identifiquen y solo puedan ser predicados a partir de un cuerpo-imagen común: el cuerpo-objeto de la comunidad. Eliminada esa representación, esta idea unificadora, los individuos son despojados, abandonados a un sin sentido.⁴⁰ Así, esta configuración implica una descoporalización del individuo pues estamos ante la negación del individuo (del viviente mismo) a favor de una representación: al individuo le es dado un cuerpo-imagen al formar parte de la comunidad mundana.⁴¹

La *Polis* tiene su aparición en el horizonte del mundo; por ello los cuerpos de los que da cuenta no pueden ser otra cosa más que cuerpos-objetos. Estamos ante una ciencia que se inviste de los insumos de una

⁴⁰ Es recurrente en la filosofía henryana la tesis de que el pensamiento dota de sentido, un sentido racional, a todo aquello que piensa. Aquí queremos decir que todo aquello que no entre dentro del sentido racional será considerado por el pensamiento como un sin sentido. Se aclara que el sin sentido que vendría a conformar el ámbito de la carne no es un sinsentido en estos términos; sino que debe entenderse como un sin sentido en tanto que viene a exceder aquello que el pensamiento constituye como sentido.

⁴¹ Podríamos decir que en términos políticos la inversión de la fenomenología henryana que desarrollamos en el primer capítulo de nuestro trabajo conduce a problematizar lo siguiente: ¿Es la política una representación? O quizás llegar a considerar a la política como un simulacro, atendiendo al uso del concepto que da de este Baudrillard en *Cultura y simulacro* (1978).

mecánica corporal (no sin antes pasar por una anatomía y una fisiología) a partir de la cual se justifica la donación de relaciones entre cuerpos-objetos bajo un esquema tiempo-espacio propio de aquello que aparece en el mundo. Decimos que tenemos en la *Polis* una comunidad desencarnada porque el mundo no tiene la capacidad de creación, de darse a sí misma. Esta no es más que una suerte de comunidad artificial donde las relaciones gozan de una indigencia ontológica como principio. Esto tiene como consecuencia que “el ego-sujeto y su ipseidad implícita se descomponen hasta el punto de desvanecerse propiamente en la representación, y de manera más general en la luz de un mundo, debido a que la esencia de la ipseidad es fundamentalmente irreductible a dicha luz y jamás brilla en ella, no siendo un fenómeno al modo griego.” (Henry, 2009, p.218)

El cuerpo representado nunca va a poder dar cuenta de la carne. La carne es el *locus* de la autodonación, de la Vida, aquello que da al viviente su ser. El cuerpo-objeto al ser producto de la representación no tiene la capacidad de creación ni manifestación que guarda la carne en sí. Este cuerpo es una representación y como tal nos da una visión reduccionista del ser humano, una mirada superficial que simplifica el ser como algo que es fabricado y como tal puede ser maleable. La carne es el *locus* desde el cual el viviente se embriaga en la Vida mientras que el cuerpo producto de la representación es un objeto muerto, es un cadáver.

La *Polis* es, por tanto, un tejido de individuos desencarnados cuyas relaciones (al nivel de relaciones mundanas) entre sí vienen a ser, también, desencarnadas. La carne no forma parte del mundo ni de la metafísica de la representación que lo fundamenta. La comunidad originaria debe su realidad a la veracidad de la carne. Solo en la carne y a partir de la carne misma los vivientes componen un tejido cárnico que expresa la verdad que escapa de todo pensamiento y comunidad representada. Esa verdad es la Vida. Apunta sobre esto Henry:

Cuando unos u otros sistemas políticos predicen, si no la eliminación del individuo al menos su subordinación a ciertas estructuras, a ciertas totalidades más esenciales que él, incluso a una comunidad más alta que él, dicha comunidad no es tal, esta totalidad es una abstracción, por ejemplo, burocrática, que ha usurpado el lugar a la vida, pretendiendo hablar y actuar en su nombre. (Henry, 2009, p.215)

En la Vida el individuo jamás está de más o subordinado dado que es con la Vida y al mismo tiempo con los otros vivientes. Se puede vislumbrar en este punto una crítica de Henry a la política: está en tanto que ciencia que pretende unificar los movimientos de los individuos al unísono lo hace desde una universalidad propia de la técnica y la objetividad alejando a los individuos de su ser (la Vida). La política mundana produce cualquier cosa menos vida y por tanto no-comunidad real trascendental. ¿La política es, acaso, el ejercicio de crear comunidades no vivientes? La comunidad de los vivientes solo es dada en la Vida, por su parte la política no puede predicar nada de la vida. Surge, entonces, la siguiente pregunta: ¿Las comunidades políticas son comunidades de cadáveres?

Los cadáveres (esos cuerpos sin vida, reducidos a meros cosa inerte) no solo objeto de estudio anatómico y físico; sino también en el objeto de la política. La ciencia política, en tanto fundada en el aparecer del mundo (descripción de sistemas y comportamientos políticos que configuran lo social) es un ejercicio donde los individuos, paulatinamente, son descorporalizados. En esa búsqueda de querer que todos los cuerpos se muevan al unísono se difumina la realidad del individuo, se olvida y se quiere ocultar a toda costa la esencia de lo humano. Por tanto, la política mundana busca la muerte “representativa” del ser-cárnico a manos de un sujeto político como producto elaborado a partir de un concepto político.

Tomemos como ejemplo de esto a la política hobbesiana en tanto que modelo de Estado y sociedad civil moderna. El ser humano, según Hobbes, es razón y pasión; un animal racional que posee un lenguaje (por medio del cual calcula las consecuencias derivadas a partir de las palabras) pero también libertad (al igual que el resto de seres irracionales) o por lo menos la naturaleza donde la libertad se manifiesta más plenamente. Libre es aquél que no encuentra impedimentos u oposiciones externas a sus movimientos. Como podemos apreciar, la libertad es definida desde los lineamientos de una física: todo lo que existe en la realidad son cuerpos (cuerpo-objetos que responden a las leyes de la mecánica), cuerpos que se mueven y se dirigen hacia algo. Toda oposición al movimiento en que se dirigen los cuerpos va a impedir el libre desarrollo de estos

últimos. La libertad no tiene otra explicación que dentro de los lineamientos de una dinámica física de causa y efecto en donde los cuerpos-objetos de los hombres son intercambiables unos por otros.

Para aclarar esto último, recordemos que Hobbes define los apetitos y las aversiones (las pasiones básicas) como movimientos ya sea que se dirijan hacia el objeto (amor, alegría) o más bien, el movimiento tienda hacia el alejamiento del objeto (odio, pesar). De modo que, el ser humano libre va a ser aquel que no encuentre obstáculos que le impidan hacer lo que quiera, más no la voluntad de hacer lo que desee. Esto, pues para Hobbes los cuerpos exteriores son los que producen en nosotros los movimientos de apetencia y aversión, donde la emoción que se imponga sobre el resto de las demás va a ser aquella que impele al sujeto a actuar. Es imposible, desde esta postura, tener una voluntad libre de causa, pues ello significa estar desprovisto de emoción alguna. Tengamos presente que, según Hobbes, sean pasiones, sensaciones o sentimientos; todos ellos tienen su origen a partir de la interacción que el individuo tiene con el medio. No cabría posibilidad alguna que el pathos sea *causa sui* en el ser humano tal como concluimos a partir del concepto de autoafección henryano.

La moral alcanza su desarrollo pleno en el momento en que un grupo de individuos se unen para pactar, formar una comunidad, y ceder la mayor parte de sus libertades a un poder coercitivo que los obligue a cumplir con lo pactado. De modo que la hipótesis del contrato adquiere en Hobbes el paso que transforma al ser humano individual, salvaje y destructor de todo alter-ego que se interponga en su camino, al ser humano como ciudadano que pertenece a un entramado social. Si los seres humanos se encuentran sujetos a pasiones que les impelen a satisfacer sus deseos, hay también, según Hobbes, un deseo de buscar la paz con los otros, pues esto es la única garantía de poder conservar el derecho inalienable de todo individuo, la vida.⁴² El Estado civil emerge, entonces, como el resultado de la negociación de un grupo de individuos que deciden como *autores* delegar todas las voluntades y los juicios de los pactantes en la figura de un ser humano o asamblea que funge como *actor* de la voluntad unificada de los pactantes.

⁴² Insistimos en este punto que los deseos tienen su origen a partir de la interacción con el medio. Es claro que Hobbes está concibiendo la vida aquí en términos de vida biológica, la vida tal y como es descrita desde la verdad del mundo.

(...) Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definirlo así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo. (Hobbes, 2010, p.141)

Ahora bien, el simple hecho de haber pactado y legitimado el poder soberano no garantiza que los ciudadanos se liberen de los deseos egoístas que los conducen a actuar de forma que pongan en peligro la seguridad de los otros ciudadanos y la estabilidad del Estado. Es decir, el proceso por medio del cual el individuo pasa de su estado salvaje y egoísta al de ciudadano social no finaliza con el establecimiento del pacto, sino que es un proceso gradual de “reformamiento” de la naturaleza humana por medio de un proceso educativo en el individuo acerca del poder soberano, los deberes y derechos que poseen los súbditos y las leyes positivas establecidas dentro del Estado.⁴³

La educación, dentro de esta propuesta política, tiene y persigue una doble función: ética y a la vez política. Por un lado, se busca la legitimación del Estado civil por medio de la enseñanza y adoctrinamiento de las leyes positivas; por otro lado, que los súbditos estén en pleno conocimiento de las leyes del Estado facilita la labor coercitiva que los impela a actuar bajo ellas, cosa que se dificulta si los ciudadanos desconocen sus deberes frente al soberano. La pedagogía tiene su punto de partida en las leyes civiles pues es lo primero que el Estado debe enseñar a sus súbditos, el mismo Hobbes al definir ley civil hace notar la necesidad de que el ciudadano sea conocedor de las leyes del Estado al cual pertenece:

(...) yo defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley. (Hobbes, 2010, p.217)

⁴³ Es la distinción que atraviesa gran parte del pensamiento moderno: la distancia entre el estado de naturaleza y el estado civil. Lejos de asumir el estado de naturaleza como un periodo de guerra, desde Henry podríamos aventurarnos a pensar si esa naturaleza humana no es más que el actuar espontaneo del viviente sin estar sujeto a toda una suerte de representaciones del “buen vivir” que buscan administrar sus acciones.

Es importante tener en cuenta como el pensamiento bajo el que se fundamenta la creación de los Estados modernos se reviste por todos partes de un discurso universal del ciudadano moderno. Irónicamente, tales discursos no son otra cosa más que la negación del individuo (lo subjetivo) y una apuesta por el control sistemático de la vida a partir de lo manifestado en lo trascendente. Estamos ante una pretensión de organizar de manera racional la actividad y la existencia cotidiana. Sea el caso de un discurso donde se reduce al individuo a ser miembro de una clase o de un partido; o por otra parte el resultado de una serie de normativas y/o concepciones de bien en donde el individuo es producto de una libertad civil.⁴⁴

Esta infravaloración del individuo tiene consecuencias políticas: la necesidad de instaurar derechos humanos, la arbitrariedad de lo social o el terrorismo de estado; todo ello enmascarado en dosis de ideología. Querer normar la vida (la vida como un accidente físico de los cuerpos animados tal y como lo concibe Hobbes) termina siendo una profanación de la vida. El querer expresar y marcar la vida a partir del cuerpo mostrado. Tal y como le es informado al protagonista de *La colonia penitenciaria* al cuestionar el porqué de la ejecución del condenado:

El viajero había querido hacer diversas preguntas, pero a la vista del hombre sólo preguntó:

- ¿Conoce él su sentencia?

-No-dijo el oficial, y quiso continuar de inmediato con sus explicaciones, pero el viajero lo interrumpió:

- ¿Él no conoce su propia sentencia?

-No-repitió el oficial; se detuvo entonces un momento, como si esperara del viajero una argumenta más detallada de su pregunta, y añadió

-: Sería inútil comunicársela. La experimentara en su propio cuerpo. (Kafka, 2019, p.10)

⁴⁴ Con respecto a este punto, ante la pregunta ¿qué es la libertad? M. Henry no duda en afirmar (2018: 230) que “la libertad es el sentimiento del Sí de poder poner en práctica él mismo cada uno de los poderes que pertenecen a su carne”. Es decir, la libertad, lejos de ser un concepto político moderno es realmente un sentimiento de sí ante el despliegue del poder fenomenológico del viviente.

En el individuo reside en la vida como principio de manifestación y como principio de lo real. Por lo tanto, el individuo, desde la perspectiva henryana, debe ser considerado como el principio de la política, de lo social, de la economía y, por supuesto, de la historia. El individuo es fundamento fenomenológico de lo manifestado en el mundo en tanto este en lo trascendental, se autorevela como un “yo puedo”. El viviente es el principio de la sociedad, esto lo que implica es que la realidad de la sociedad, la política y la historia proviene de lo que habita en el individuo y hace de él un individuo viviente.

A partir de esto, se comprende el sentido en el que afirmamos que la *Polis* deviene en un proceso de descorporalización dado que invierte desde un inicio sus elementos: el individuo deja de ser el principio de la *Polis* para convertirse, bajo un concepto, en el producto de la ideología de la *Polis* tal y como lo retrata Kafka en su cuento: al final las sentencias deben cumplirse no importa en la piel de quien (sea el condenado, el soldado o el operador del instrumento) pues todos los cuerpos-objetos son intercambiables entre sí. Lo que importa es que el instrumento de tortura lleve a cabo su ejecución.

Como hemos desarrollado a lo largo de esta investigación, en la filosofía de Michel Henry la vida opera como fundamento ontológico de toda realidad. Hasta ahora, tenemos claro que la subjetividad viene a ser la expresión de la vida en el viviente que considera como tales expresiones al cuerpo-carne y la afectividad propia de este. Sin embargo, Henry considera que otra de las maneras en que se expresa la vida en el viviente y que conecta con la discusión de la política y el orden social es el trabajo humano. El trabajo del individuo, al igual que las otras expresiones de la subjetividad debe ser considerada en su aspecto inmanente sin necesidad de ningún principio en lo trascendente para su revelación, lo cual implica que el trabajo es por encima de cualquier manifestación objetiva del mismo un trabajo viviente.

Precisamente en la representación del trabajo real, en el poner ante la mirada, en la verdad del mundo, bajo la forma de una norma objetiva, aquello que encuentra su realidad en la Verdad de la Vida: el trabajo viviente. Y como todo lo que se muestra en ella es irreal, por tanto, es irreal,

el conjunto de los equivalentes objetivos del trabajo viviente; irreal y, más precisamente, ideal por tratarse de conceptos. (Henry, 2001, p. 283)

Tenemos en la fenomenología de la vida que el trabajo viviente es un aspecto que constituye la subjetividad, este es el trabajo real, imposible de generalizar y objetivar. A su vez, este es el fundamento de la economía. Sin embargo, el pensamiento económico moderno opaca el trabajo subjetivo a partir del concepto de trabajo como una actividad objetiva sujeta al tiempo. Así, el trabajo viviente es convertido en una cosa que puede venderse e intercambiarse: una mercancía. La economía moderna solo es posible si el trabajo subjetivo (actividad vital, trabajar para liberar en él el ser del trabajo) deviene en otro (un concepto, una realidad económica; es descorporalizado). Esto es, sustituir lo real por el trabajo objetivo (una actividad genérica, trabajar para comer). La construcción del sujeto moderno que buscan la modernidad va de la mano de una comprensión de la vida y el cuerpo como objetos de gerencia. Esto es, móviles útiles y dispuestos a la vida productiva. Precisamente, esta descorporalización no es más que la profanación de la vida:

Respecto a la vida se trata de una profanación. A ella, que se rodea del secreto de un pudor original porque lleva en sí el espíritu heterogéneo a toda cosa y a toda objetividad, se le dice en efecto: tú eres eso, no eres más que eso, esa cosa absurda, ese sexo indecente – indecente porque no tiene nada de común contigo, con el espíritu –. Sin embargo, ese decir no es una simple alegación, es un acto, el acto que lleva a cabo la metamorfosis extraordinaria de una subjetividad en un objeto inerte: ese sexo por el cual la vida se exhibe ella misma, afirmando de esta manera que no es anda más ni otra cosa distinta de él. (Henry, 2018, p.275)

La política de una u otra forma se encuentra ligada con la idea de poder, solo a través del ejercicio del poder es posible alcanzar su meta: hacer que los cuerpos se muevan como si fueran uno solo. Insistimos, para lograr esta unidad en la que se yace la idea de la *Polis* los seres humanos tienen que vérselas con el poder. Esto quiere decir que la política entraña en sí el supuesto de un “yo puedo” sobre el que se justificaría mi poder, sea sobre mí mismo o sea sobre los otros. Cuando discutíamos en el segundo capítulo “La analítica del yo puedo”, desde la fenomenología de la carne se volvía trivial el problema de la voluntad dado que el poder no tiene su origen en el

mundo, sino que es uno de los principios trascendentales de los que da cuenta la carne. Asumir la carne como un “yo puedo” implica reconocer que en el estado de la inmanencia absoluta el ego se autorevela a sí mismo como un poder: un poder de afectarse, un poder moverse.

A partir de esto, en *La colonia penitenciaria* que el oficial / verdugo utilice el instrumento para castigar al condenado; tiene su razón de ser en que por esencia ese verdugo es una carne en la que yace un poder trascendental que posibilita las acciones dadas en el ámbito de lo trascendente. Así mismo, que el condenado sufra y se queje del castigo infringido solo encuentra justificación fenomenológica en que este prisionero en su ámbito de inmanencia radical posee en sí el poder de afectarse, el poder de autosufrirse.

Sin embargo, que la carne remita al proceso por medio del cual se dona como carne (la encarnación) nos lleva cuestionar cuál es el principio por medio del cual surge tal poder. El ser cárnico, por principio, es *pathos*. La carne no tiene la capacidad de originarse a sí misma, por lo que tampoco tiene la capacidad de generar el poder como donante en sí mismo sino lo manifiesta como un poder donado. El poder como generador solo reside en el principio donador a partir del cual las carnes gozan del poder donado. El donador del poder, y, por tanto, del poder real, es el Achi-Sí originario, la Vida absoluta. El poder real es propiedad de Dios:

Todo viviente toma de la Vida el conjunto de poderes que ha recibido a una con la vida, porque el único poder que existe, el hiper-poder de traerse a sí mismo a la Vida y, por ende, de vivir, no pertenece más que a esta Vida única. (...) En consecuencia, no se trata de los poderes de los poderosos, de los “grandes de este mundo”, sino de los más indigentes, de los que a la postre no tienen más que su propio cuerpo y sus poderes triviales, cuya posibilidad remite empero a cuestiones abismales. (Henry, 2018, p.220)

El poder real no tiene nada que ver con el poder mundano, pues esas manifestaciones en el mundo tienen su origen en la Vida absoluta. Quienes gobiernan, quienes castigan, quienes persiguen y torturan a otros solo pueden hacerlo porque en ellos (los poderosos del mundo) hay vida, son vivientes. Pero por sí mismos, no tienen la capacidad de generar el poder. Los poderosos del mundo se encuentran engañados, sumidos en una

política de representaciones al confundir el poder real (el poder donador) con la representación de actos de poder (producto de un poder donado, a fin de cuentas). Ningún poder es del mundo, porque si nos remitimos al mundo y lo tomamos como principio de creación; se muestra ante nosotros una serie de cadáveres que *per se* son incapaces de cualquier ejercicio de poder.

A partir de ese olvido de nuestro ser originario que tanta denuncia Michel Henry, la política mundana viene a formar parte de ese juego de *las ideologías de la barbarie*: la política como forma de pensamiento sobre cómo gobernar y cómo organizar a los individuos se propone como un saber real y verdadero. Para poder alcanzar sus objetivos, para hacer valer sus múltiples metodologías hace abstracción de la vida subjetiva y opta por asumir la vida de manera objetiva.

Solo que toda vida es por esencia individual. La superación de la individualidad no es la *Aufhebung* que la conserva y la trasfigura; es su supresión. O más bien, como esta supresión es imposible, como la ipseidad de la vida es consustancial a su esencia y la define, la autonegación del individuo significa la autonegación de la vida misma, y la *intentio* política en su significación radical confluye en el proyecto galileano y repite su absurdo. (Henry, 2006, p.129)

Los individuos se constituyen desde la contingencia, la contradicción y la fragilidad de la carne. A fin de cuentas, así son los seres humanos reales. En eso radica la configuración de la identidad del individuo inmanente frente a la identidad civil trascendente: el hacernos desde el poder inmanente que reside en la carne frente a un mundo que nos niega y donde sólo cobramos valor cuando somos capaces de contar nuestra vida como nuestro propio *pathos*. Como un conjunto de acciones y padecimientos que sin haber sido siempre queridos por nosotros (somos pasivos ante la Vida) dan cuenta de la esencia de nuestro ser.

II. Asfixia autoerótica

Abandonemos el esquema de las representaciones ético-políticas como relaciones mostradas en el mundo, y hagamos el ejercicio de pensar lo intersubjetivo desde los insumos de la fenomenología de la vida. La carne pertenece al ámbito de lo invisible por lo que la comunidad real, la comunidad de los seres cárnicos, no es una comunidad dada en el horizonte del mundo. La comunidad mundana carece *per se* del principio de creación por lo que ateniéndonos solamente a esta, no tenemos más que una comunidad de cadáveres bajo un esquema de representación que busca administrar la vida de los individuos.

Ahora bien, si la comunidad de la vida pertenece al ámbito de lo invisible, al ámbito de lo trascendental, topamos ante la cuestión de si es posible o no que sea dado el otro dentro de ese ámbito: ¿qué implica que el otro sea una carne? La filosofía henryana adopta una perspectiva radical sobre el problema de la otredad. Si estamos ante una filosofía que funda lo real a partir de la Vida; debemos remitirnos a ella nada más para poder dar cuenta lo que sea una carne ajena a la mía, cómo me es dada y qué implica que mi carne y la carne del otro compongan una comunidad.

El ser carne implica un abismo indisoluble entre mi carne y la carne del otro. Yo no experimento al otro en su ser original, como carne, sino que lo experimento como un cuerpo-objeto ubicado en el mundo. Esto lleva a Henry a discutir la relación erótica como el modelo de ser-con-otro: hay un abismo entre los amantes que se unen. Nunca ambas carnes van a vivir el placer de la misma manera dado que uno no puede vivenciar el placer del otro porque, a fin de cuentas, *yo no soy el otro*.

La fenomenología de la vida denuncia en todas partes la barbarie de la descorporalización: reducir al individuo a su cuerpo mostrado en el mundo como un objeto no solo es un proceso que me involucra como cuerpo-cosa, sino que el otro cae víctima de esta objetivación. Ese otro al que yo doy las características de ser humano y que, por tanto, posee un cuerpo mundano igual al mío, oculta y guarda en su seno el poder

trascendental vivificador del ser-carne. Ese otro oculta bajo su aspecto mundano su poder afectivo: puede sentir, moverse, gozar, sufrir. El otro aparece ante mí en el mundo como un objeto que solapa el *pathos* que lo hace venir una y otra vez, en un eterno presente, como viviente.

Pero en el mundo cada ego se encuentra encerrado en un cuerpo-objeto, por lo que mi relación con el otro es dada a partir de una percepción del cuerpo-objeto del otro. Por mediación del mundo, cuando los vivientes se miran, se representan y se piensan cada uno como un ego o como un alter ego, nace una nueva dimensión de experiencia (la percepción) que debe ser descrita según sus caracteres propios. Es decir, desde el conocimiento propio del mundo, desde un pensamiento incapaz de dar cuenta de lo divino que guarda cada cuerpo vivo en sí mismo.

A partir de esta discusión sobre la duplicidad del cuerpo y el descubrimiento del cuerpo del otro en el mundo, Henry considera que las teorías fenomenológicas sobre la constitución del cuerpo propio han sido fundamentadas sobre dos elementos: el cuerpo constituyente y el cuerpo constituido. Lo problemático desde la fenomenología de la vida con estas teorías es que olvidan por completo un tercer elemento: la pura *hýle* originaria como la archirevelación de la Vida. Tenemos que dejar claro que la carne dentro de dichas teorías no va a jugar ni el papel de constituyen ni el de constituido, dado que esta no puede ser reducida a ninguno de estos dos ámbitos. Husserl será presa de la crítica henryana por considerar la constitución del cuerpo propio bajo este esquema constituyente / constituido:

La significación de la distinción que la fenomenología considera esencial entre el cuerpo de una cosa “cuerpo cósmico” y el “cuerpo de una carne”, un cuerpo semejante al nuestro, habitado por una carne, enseguida aparece limitada: completamente al igual que el primero, el segundo es percibido desde el exterior. (...) La diferencia entre el cuerpo cósmico y el cuerpo propio tiene lugar en la experiencia gracias a la cual mi mano toca, ya el cuerpo de una cosa, ya su propio cuerpo. (Henry, 2018, p.195)

Como mencionamos en el segundo capítulo, Husserl en *Ideas II* (§§ 36, 37, 38) se dedica a la descripción de la experiencia de la carne como un cuerpo ubicado en el mundo a partir de tres puntos fundamentales: el mundo táctil (la experiencia de la mano), el mundo visual (la experiencia de la vista) y el carácter móvil del cuerpo (la carne como órgano de la voluntad). Dichos análisis (en especial el mundo táctil y el mundo visual) conducen a la conclusión que las impresiones que diferencian tanto mi carne como el cuerpo-cosa son posible gracias a una intencionalidad que confieren a estas sensaciones la significación de estar referidas al cuerpo de la cosa o a nuestro cuerpo propio. Una intencionalidad que percibe ya sea cualidades de la cosa o cualidades del cuerpo carne. Aquí topamos con el mismo problema que presenta el sensualismo de Condillac: se deja de lado la discusión de qué es lo que hace que una carne se mueva en sí misma y por sí misma. Husserl, al igual que Condillac, confía todo a la representación, a la mano órgano objetivo como cosa visible que lleva en sí la posibilidad de impresionarse.

El análisis fenomenológico de la carne deja por supuesto que aquello que la fenomenología husserliana denomina cuerpo vivo (*Leib/Körper*) es un cuerpo visto en el mundo (con ojos que ven, orejas que escuchan, lengua que gusta) al cual se le confieren su carácter de “vivo” a partir de correlatos noemáticos irreales. La carne viene a ser develada luego de una reducción radical como la esfera de la inmanencia trascendental a la que remite ese cuerpo vivo que Husserl describió. El cuerpo mundano remite a una subjetividad invisible cuya esencia reside en un *pathos* autoafectivo. La descorporalización es el olvido de la Vida y con ella la realidad invisible que paradójicamente no deja de ser el fundamento de esos seres que la han olvidado como principio en el que son constituidos.

II.I La paradoja de los amantes

Vayamos a la relación erótica. ¿Qué implica asumir un encuentro con el otro dado en el mundo? Dar cuenta de este encuentro desde el mundo nos lleva a discutir la erótica como un fenómeno de percepción. Como se recordará, el problema así planteado fue trabajado por el primer Merleau-Ponty⁴⁵. Para la descripción de la situación erótica, Merleau-Ponty recurre al análisis de un caso patológico donde un individuo parece carecer de la capacidad de ponerse en situación sexual, donde todos los cuerpos que podrían ser ubicados dentro de un esquema sexual dentro de la experiencia del individuo normal se vuelven semejantes entre sí para el enfermo perdiendo su esencia particular. A causa de esto, se pierde la capacidad afectiva de mirar tales cuerpos bajo una fisionomía sexual donde finalmente llegarían a acentuarse unas zonas erógenas.

En síntesis, el enfermo no parece tener la capacidad de desplegar ante sí un mundo sexual donde este asuma una conducta de corte erótica. De acuerdo con este análisis, Merleau-Ponty considera que parece ser necesario una especie de intencionalidad sexualizante por medio de la cual los individuos sean capaces de dar una significación sexual a los objetos, los cuerpos y sus acciones dentro del mundo. Nos dice Merleau-Ponty a propósito de lo anterior lo siguiente:

La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunta a un *cogitatum*; a través de un cuerpo apunta a otro cuerpo, se hace dentro del mundo, no de una consciencia. Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento siquiera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con los estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados es una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma. (Merleau-Ponty, 1975, p.173)

En este fragmento vemos como el fenomenólogo propone que la actividad sexual del individuo no se reduce a delimitar los estados de placer y dolor, pues el estudio del caso patológico muestra que la incapacidad de

⁴⁵ Los desarrollos que proceden a continuación sobre los supuestos de una erótica en Merleau-Ponty toman como punto de referencia *La fenomenología de la percepción* (1945) en especial la sección V de este tratado dedicado al cuerpo como fenómeno sexuado.

ponerse en situación sexual no está ligada a una deficiencia de sentir o no placer; sino que responde a la incapacidad de este de hacer abstracción del mundo y proponer un mundo en donde su cuerpo se manifiesta inmerso dentro de una relación sexualizada con los otros cuerpos. Así en el caso del enfermo parece que se ha perdido la correlación que existe entre la sexualidad como parte primitiva de lo humano (entendida como relaciones y actitudes de la consciencia) y el cuerpo propio como el medio que lo sitúa en un contexto del mundo.

La sexualidad no es algo autónomo que funciona de modo mecánico, sino que exige que el individuo proyecte su acción, le otorgue significado y que este devenga en una manera de ser respecto del mundo (del tiempo y de los otros congéneres). Es necesario para Merleau-Ponty la existencia de un *eros* que una al mundo original con el mundo propio a través del cual se da la posibilidad de convertir los estímulos en situaciones sexuales que se correspondan con conductas sexuales acorde con las primeras. Es necesario que el individuo posea la capacidad de abstraer su cuerpo para reconocer situaciones diversas (mundos diversos, el mundo sexual sería pues uno de ellos) y adaptarse a ellas.

Es erróneo desde el planteamiento de Merleau-Ponty tomar a la sexualidad como una faceta separada, autónoma y guiada por sus propias leyes, del resto de facetas que configuran la existencia del individuo. El individuo es una idea histórica, en la existencia humana ni hay nada necesario ni nada meramente contingente, sino más bien se despliega la elección existencial que hace el individuo, la cual es manifestada a través de la proyección hacia un mundo específico. Es decir, el mundo que el individuo proyecta (esto sobre la base del mundo prepersonal común) se puede especificar según la manera que el individuo ha elegido de existir. El mundo sexual que el individuo despliega transmite por medio de las acciones significativas (que implican un comportamiento y *modus vivendi* específico) la elección existencial que este ha hecho.

De modo que todas las interrogantes del individuo deben responderse desde su existencia misma y su historia. Esto se manifiesta a través del cuerpo viviéndose en el mundo. Tener cuerpo es algo que ubica al

individuo en situación: entregado a los proyectos, los amigos, las ocupaciones o a los recuerdos (entregándose y adaptándose a los diferentes mundos abstractos que construye el individuo). Dice Merleau-Ponty (1975) que ser un cuerpo y en tanto que este es el vehículo de ser-en-el-mundo guarda un juego para el sujeto: por un lado le abre al mundo y lo pone dentro de él en situación y por otra parte le da la posibilidad de rehusarse al mundo y, que irónicamente, nos pone en una situación con él (existimos en el mundo, el Yo puedo está condenado a realizarse en el mundo).

La sexualidad posee la capacidad de sensibilizarme con el cuerpo ajeno y al mismo tiempo implica una elección existencial que supone la sensibilidad del cuerpo ajeno. Es por medio de la sexualidad que el individuo accede en un primer paso a la relación con el otro, el punto de arranque de la intersubjetividad. Al mismo tiempo que el cuerpo nos posibilita la percepción, y en una capa superior el sentir; el cuerpo nos provee la capacidad de sensibilizarnos frente al cuerpo del otro. En la sexualidad el individuo proyecta su manera de ser con los otros seres humanos. Esto último es la deficiencia o patología que presentan los enfermos que no puede ponerse en situación erótica: son incapaces de situarse en un mundo propio (queda situado en el mundo prepersonal), de situarse en situaciones concretas y establecer relaciones de forma espontánea con los demás.

La sexualidad es, entonces, la vía de acceso a las relaciones interhumanas, pero no se reduce a una relación con uno de los sexos. La sexualidad es una sensibilización hacia otro, porque la sexualidad es lo general, mientras lo específico de cada uno es la genitalidad. La sexualidad es un modo que pide la instauración de un sentido, un modo de expresión que instala al individuo en una manera específica de ser-en-el-mundo y al mismo tiempo ser-para-el-otro.

El cuerpo del individuo es su punto cero a partir del cual se articula su zona de manejo corporal, esto es su mundo circundante. Pero al mismo tiempo todo individuo vivencia un mundo compartido y común donde todo fenómeno tiene significado para cualquiera que actúe en él. Si bien las acciones significativas tienen su origen dentro de la subjetividad del individuo, el mundo de la vida implica para este una apertura con el otro, es el lugar

donde se llevan a cabo las relaciones con el otro, con el prójimo, y la relación con el otro siempre es en primer lugar una con sus indicios, o con indicios de él; debe existir entre el yo y el otro una comunidad objetiva del mundo espacial y temporal. Así, los individuos se co-intencionan, viven sus vivencias subjetivas, reflexionan sobre ellas e intercambian esquemas interpretativos a través de las sensibilizaciones que establecen entre sus cuerpos.

Es claro que los análisis de Merleau-Ponty toman como punto de partida el ek-stasis del mundo, por lo que se sigue manteniendo, desde la perspectiva henryana, el problema del quiasmo tocante / tocado, sintiente / sentido. A partir de este quiasmo se constituye la experiencia del otro y toda proyección de un mundo sexual. La fenomenología de la vida se encuentra insatisfecha con la percepción del otro dada en el mundo ya que este motivo fenomenológico es lo que nos lleva a la búsqueda de lo trascendental. Se nos revela que ese cuerpo cósmico, que ese cuerpo que yo llamo “*alter*” viene a ser intuido como una carne donde el quiasmo sintiente / sentido se vuelve inútil. La carne posee en sí el poder de sentir, un poder afectivo que deviene en lo sensual.

¿Qué sucede con la relación erótica? El “yo puedo” de Henry reside en el poder inmanente de la carne que viene dado por la Vida absoluta. Con ello, se debe descartar la erótica como un ser-para-el-mundo porque desde el mundo ese ser deviene sí o sí como cosa. Si asumimos la erótica como un ser-para-el-otro, en Henry yo no soy dado en el mundo, y por principio la carne es definida como autodonación. La carne, dice Henry (2018), nunca miente. Ella nunca va a poder ser o venir a constituirse como heteroafección, por lo que esta carne nunca va venir ser un ser-con-otro sino un ser-en-sí-mismo. Mi encuentro con los otros solo puede ser comprendido de los límites de la Vida absoluta por la que los seres humanos devienen en *pathos*, por lo que en lugar de un ser-con-otro, Michel Henry sostiene como única posibilidad un ser-en-común.

Sin embargo, la carne nunca va a venir a salir de sí para poder constituir su ser. Si analizamos el cuerpo sexualizado de Merleau-Ponty desde la fenomenología de la vida; ese enfermo incapaz de producir un mundo

sexual ¿realmente está enfermo? ¿realmente vive una experiencia mórbida de su cuerpo al no poder erotizarse a partir de los otros cuerpos? Veamos en detalle que nos narra Merleau-Ponty sobre este enfermo:

Un enfermo no busca ya por sí mismo el acto sexual. Imágenes obscenas, conversaciones sobre temas sexuales, la percepción de un cuerpo, no hacen surgir en él deseo ninguno. El enfermo apenas abraza y el beso no tiene para él el valor de un estímulo sexual, Las reacciones son estrictamente locales y no empiezan sin contacto. (...) Un cuerpo femenino carece de esencia particular, es sobre todo su carácter, dice él, lo que hace atractiva a una mujer, por el cuerpo son todas semejantes. (Merleau-Ponty, 1975, p.173)

Tenemos, en el caso narrado, que el individuo se encuentra inmerso en una completa objetividad por lo que carece de la capacidad de “ver” de forma sexualizada las situaciones en las que se le ubica (imágenes, conversaciones, contacto corporal). Desde el punto de vista merleupontiano como ya hemos mencionado habría una incapacidad de la percepción para asumir un esquema sexual y por ende proyectarse (sexualizado y sexualizante) en el mundo.

Ahora bien, esta situación en la que se encuentra este individuo podemos asumirla como producto de un proceso de descorporalización: el individuo se vive como objeto y relaciones con los otros como meros objetos solamente. Sin embargo, según nos narra el mismo Merleau-Ponty, este individuo tiene la capacidad de experimentar placer y dolor. Bajo una perspectiva henryana esto último es un signo en el mundo que nos lleva hacia la intuición del ser como carne. Este individuo es autoafección, es carne, por ello guarda la posibilidad de poder placerse y dolerse en sí mismo sin necesidad de recurrir a ningún elemento trascendente para poder dar cuenta de este poder. Podemos ser osados y problematizar esta situación más allá de un esquema de la percepción sexual.

Las relaciones dadas en el mundo, según Henry, son a fin de cuentas relaciones descorporalizadas, relaciones entre objetos. Desde aquí, resulta certero la afirmación del individuo enfermo de Merleau-Ponty de no ver ninguna distinción entre el cuerpo de una mujer y otro. Desde el horizonte del mundo, todos los cuerpos vienen a

ser lo mismo; todos son cuerpos dados en el mundo, son incapaces de crear. Incapaces de producir en el individuo algún tipo de erotización. Esta situación que Merleau-Ponty denomina como “patológica” podemos interpretarla como una situación donde un individuo se percata de la objetividad (lo inerte, el cadáver) que reside en el mundo. La erótica asumida como la capacidad de crear un mundo sexual, es objetiva, inerte, carece de todo tipo de interés pues asume como única vía de acceso a ella la heteroafección.

A su vez, en el texto citado el hombre dice que lo que para él convierte a una mujer en atractiva es su temperamento no su cuerpo-cosa. Podemos interpretar en estas palabras, que a través del temperamento para este hombre le es dado ese carácter invisible de la otra carne. Ese carácter vendría a dar cuenta del *pathos* propio, único y cárnico que da cuenta de la esencia de cada mujer. Esa esencia, el *pathos* de la carne, por la que cada individuo viene a ser único. Si nos remitimos, solamente, a los cuerpos mostrados en el horizonte del mundo, todos son iguales cuyas diferencias son objetivas (tono de piel, color de ojos, estatura). Incapaces de crear algún tipo de afección sobre el individuo. Entonces, respecto a la erótica desde los supuestos de la fenomenología de la vida, tenemos una pregunta bastante provocativa al análisis del cuerpo sexualizado de Merleau-Ponty: ¿realmente Schneider está enfermo (dado sus comportamientos en las situaciones sexualizantes)? O por el contrario ¿su falta de interés en los encuentros y las situaciones eróticas es producto de un darse cuenta que en la relación erótica solo puedo conocer / poseer al otro en tanto cosa?

La piel es la frontera entre el universo invisible de nuestra carne y nuestro cuerpo cósmico que es aperecebido desde el exterior. Las sensaciones de nuestros sentidos, como se ha discutido ya, son en sí mismas impresiones originarias (estamos en el ámbito del envés de la piel, de la interioridad subjetiva: la carne). Por otra parte, dichas sensaciones son constituidas, son referidas a nuestro cuerpo cósmico que se nos aparece como tal en el mundo. Estamos en la cara externa de la piel, que sin embargo analizada en detalle a la luz de los supuestos henryanos nos damos cuenta que oculta tras sí un envés que es el responsable de fundarlas. Vivimos

solamente a merced de nuestra propia carne por lo que, en la relación erótica, el placer del otro solo se considera co-presente al mío.

Surge la inevitable paradoja de los amantes: la erótica dada en el ámbito de la inmanencia radical es una vivencia del sí hacia el sí mismo por lo que dicha relación es de uno, no de dos. Sin embargo, ese carácter divino, eso mágico que oculta cada cuerpo humano mostrado en el mundo; es al mismo tiempo aquello que genera en el individuo una angustia. La angustia del amante por no poder nunca experimentar el placer de su acompañante en el encuentro erótico.

En esa piel del otro, es decir, bajo ella, en ese límite moviente del cuerpo orgánico del otro, mientras respirando más lentamente, éste la levantará, la inmovilizará o la retendrá en el “yo puedo” de su carne originaria. Ese cuerpo sensual, que se mueve, que sufre o que goza en sí mismo, es el cuerpo del otro porque lleva en sí su espíritu. Esta síntesis inconcebible de un cuerpo y un espíritu tiene lugar ante la mirada, bajo la mano, de aquel que se pregunta: ¿tenderá en efecto la mano hacia el objeto mágico, la colocará sobre esa carne viviente que permanece ahí a su lado, y que parece entregada a su conquista, tratará de sentirla allí donde ella se siente a sí misma, donde su sensualidad está más viva, en su diferencia sexual? (Henry, 2018, p.253)

Una angustia de nunca tener la potestad de captar el poder originario que reside en el otro. En cada carne reside la posibilidad de todo poder-ser, de poder-afectarse. El deseo por el otro es un deseo que tiene su origen en la angustia del sí mismo que nunca va a poder huir, salirse de sí mismo y convertirse en el *pathos* del otro. Nunca podré vivir el *pathos* que vivencia el otro dentro de la relación erótica porque ese *pathos* es la autoafección de una carne única distinta a la mía. Ante este escenario, ¿cómo superar esta dicotomía entre el ego y el alter-ego, si todo parece indicar que la erótica es la relación de un sujeto con un objeto?

A pesar de que nunca voy a acceder a la carne del otro, esa carne no es un objeto cualquiera dado que posee en sí la capacidad de afectarse. Asumido desde el ámbito de la inmanencia trascendental los amantes no son

reducidos a una condición inferior de un objeto. Ningún objeto tiene la experiencia de ser tocado; más los amantes en su carne originaria si tiene esa oportunidad. Debemos aclarar bien este punto: yo toco la piel del otro; visto en sí mismo este acto como acto dado en el mundo no produce nada, yo no poseo la capacidad de generar la afección en el otro. En el estadio de la inmanencia absoluta ese otro al que he tocado tiene en sí mismo el poder afectivo trascendental de autoafectarse. Es decir, el encuentro de las carnes siempre va seguir siendo dado desde la autoafectividad.

Ahora bien, si en la relación analizada el intercambio de términos y de papeles no modifica en nada el estatuto trascendental de cada uno de ellos, si “ser-tocado” es una modalidad de nuestra carne originaria y le pertenece del mismo modo que “tomar”, “agarrar” o “acariciar” es preciso reconocer entonces que la relación erótica es una relación dinámica y patética que se cumple en el plano de inmanencia absoluta, que tiene su sitio en la vida. (Henry, 2018, p.261)

El erotismo, por tanto, pertenece a la esfera de la inmanencia trascendental. Es preciso que nos tomemos en sentido radical el sentido que da Bataille al erotismo: “el erotismo es la aprobación de la vida hasta la muerte” (2011, p.15). El erotismo es un deseo angustioso por querer salir de sí, de huir de una soledad en la que viven los individuos. Pero la búsqueda del encuentro erótico, diría Bataille, es la búsqueda por escapar de la discontinuidad que somos la cual fracasa en tanto nunca podré alcanzar la vida del otro en sí misma. El erotismo *per se* guarda una impotencia en tanto relacional, la impotencia de cada una de las carnes involucradas para alcanzar a lo otro en sí mismo. El orgasmo es individual, nunca comunitario. Sin embargo, la erótica reducida a la cosidad del mundo produce un nihilismo dado que las relaciones eróticas son arrojadas al mundo, al terreno de los objetos de deseos.⁴⁶

⁴⁶ Bataille en *El erotismo* (1957) denomina a esas expresiones de lo erótico como “erotismo de los cuerpos” y “erotismos de los corazones”, que desde su punto de vista comparten la misma meta con el erotismo sagrado: el acceso hacia la continuidad. Guardando las distancias con el pensamiento de Michel Henry, resulta curioso que ambos autores ubiquen un sentimiento de angustia como médula de la experiencia erótica. Ahora bien, M. Henry no comparte ese criterio que toda forma de erotismo busca un *religare* con Dios. Para Henry los dos primeros tipos de erotismos de los que nos habla Bataille vendrían a ser la apariciones objetivas y mundanas de la erótica en donde se termina profanando (precisamente el elemento violento y trasgresor que Bataille

Contrario a esto, para Michel Henry la erótica como manifestación de la inmanencia trascendental deberá conectar a las carnes entre sí a partir de la afección donde el orgasmo encuentra su sentido en la Vida absoluta. En esto radica la co-presencia de las carnes en el acto erótico. Bataille es enfático en que el sentido del erotismo radica en lo sagrado, en ese deseo de poder participar mediante el acto sexual de la continuidad: el erotismo sagrado. Podemos ver como en la filosofía henryana la erótica deviene en una autoerótica religiosa: un erotismo de la vida por la vida misma. Una experiencia orgásmica donde me encuentro con el otro, y a pesar de que ambos orgasmos no sean iguales, a través de ellos somos partícipes de un poder común: la Vida absoluta.

III. La encarnación como religare

III.I La comunidad de los vivientes

“Comunidad”⁴⁷ supone la existencia de algo que está en común y, por otra parte, la existencia de aquellos que comparten aquello en común y, por tanto, conforman una comunidad. Esto nos lleva a plantearnos una serie de preguntas: ¿Cuál es esta realidad que tienen aquellos en común?, ¿Cuál es el modo de acceso y posesión de esa realidad? y ¿Cómo es dada esa realidad común en cada uno de los miembros de la comunidad? Las últimas dos cuestiones remiten, claramente, a una intención fenomenológica pues estamos preguntando por el modo de donación y aquello que permite que se dé la donación de lo común en los miembros de la comunidad.

Hemos dejado claro desde el inicio de este capítulo que la fenomenología de la carne nos remite a la fenomenología de la encarnación al momento de indagar cómo es posible el contacto entre las carnes. La carne

cree hallar en el erotismo como expresión humana) la vida al reducir lo erótico a una fascinación con un objeto de deseo. En el § 43 de *Encarnación* (2000), Henry desarrolla la tesis de “la profanación de la vida” en el sentido que dejamos entrever en esta nota.

⁴⁷ Henry retoma la discusión sobre la comunidad, que nos remite al ámbito de lo intersubjetivo, pues considera el análisis sobre la intersubjetividad que realiza Husserl en su *Quinta meditación* (en especial desde el § 51 hasta el § 62) lleva a la siguiente conclusión: antes que la a-percepción por la que tengo experiencia del otro ego y considerando cada ego como una mónada (esfera primordial), existe una comunidad originaria en donde las mónadas podrían abrirse y comunicarse a través de algún tipo de “enlace peculiar”. Sin embargo, los desarrollos que siguen en este apartado demuestran que Henry no está satisfecho con la solución husserliana de asumir el encuentro con el alter-ego desde un esquema perceptivo.

se autodefine a partir de su principio de afectividad, lo cual no es otra cosa que dar cuenta de la autodonación de la carne en su propio *pathos*. Sin embargo, la carne es desde siempre pasiva en tanto que *pathos*, pasiva en tanto que recibe su ser de algo más allá de ella. La carne es un sí trascendental pero no es ella por sí misma el fundamento trascendental último de lo real. En caso de que esto fuera así, ¿Cómo sería posible dar cuenta de un “tejido cárnico” donde las carnes no solo se encuentran consigo mismas sino con las otras carnes?

En la sección anterior, discutimos ese encuentro con el otro desde la autovivencia de la carne misma, hecho que nos lleva a afirmar la no accesibilidad de una carne a otra carne pues un ego es una carne única y, por ende, no puede venir a ocupar el lugar de otra carne. Esto significaría dejar de ser sí mismo; lo cual sería un absurdo pues todo *ipse* implica en sí mismo al ego. No hay posibilidad de que sean dados *ipses* sin egos o egos sin *ipse*. Esta unidad entre *ipse* y ego viene a constituir la individualidad de la carne, toda carne es única dado que se encuentra anonadada en su propio *pathos*. No obstante, todos esos egos, esas carnes, comparten la pasividad que implica el devenir de la carne. Es decir, cada carne se autoteje a sí misma en su propia afectividad, pero, al mismo tiempo, en ese autotejerse, las carnes entretejen una red común dado que comparten el mismo hilo. Apunta sobre esto Michel Henry:

Dado que la vida absoluta viene a sí en su Archi-pasibilidad originaria, toda carne, venida a sí en ésta, toda carne generada de esa manera, finita, se hace pasible, carne. Toda carne es idénticamente la de un Sí finito como ella porque esta venida de la vida de la vida absoluta es idénticamente su venida a la Ipseidad del Primer Sí. Por tanto, no hay que partir nunca de aquel, todavía menos de un yo o de un ego concebido como el punto de partida, la fuente de la intencionalidad. (Henry, 2018, p.305)

De acuerdo con esto, ese autotejerse no es otra cosa más que la venida del viviente a sí desde un Sí que lo posibilita como viviente. ¿Cuál es la esencia del viviente? Precisamente la fenomenología de la carne nos lleva al develamiento de la carne como el fundamento donde la subjetividad se autorevela como afectiva, esto

es la manifestación del viviente. Ahora, ¿qué es aquello que hace al viviente un viviente? Aquí no estamos más que preguntando sobre la esencia de la manifestación: la Vida como Archifundamento. La fenomenología de la encarnación nos abre, por tanto, el camino hacia el principio de la comunidad. La Vida como principio de encarnación es la esencia de la comunidad, dado que toda comunidad es una comunidad de vivientes.

La vida debe ser comprendida aquí en el sentido fenomenológico que defiende Henry⁴⁸. Debemos desechar, por tanto, aquel concepto de vida dado por las ciencias. Aquí la vida es asumida en tanto que *Cómo*, un modo de revelación. Ahora bien, desde el punto de vista henryano la vida no es cualquier tipo de revelación entre otros modos de revelación, sino que viene a ser la esencia misma de la revelación. Siguiendo a Fainstein (2011), la vida es la clave para comprender cualquier tipo de relación que surja entre los vivientes. Es la estrecha unión esencial entre viviente y vida a partir de la autoafección. Esta última aparece como el nexo entre los vivientes al participar cada uno de ellos en esa Vida en común.

Por tanto, el orden en que hemos propuesto al inicio las interrogantes sobre la comunidad debe ser invertidas en su orden: la última pregunta (qué es aquello que posibilita la donación de lo común) se convierte en la cuestión primera al momento de preguntar sobre la intersubjetividad desde la fenomenología de la vida dado que: “lo que los miembros de la comunidad tienen en común no es cualquier cosa, ésta o aquella, tal parcela de tierra o tal oficio, sino la manera según la cual les son dadas dichas cosas. ¿Cómo les son dadas? En la vida y por ella. Pero nuestra pregunta se repite inmediatamente: ¿cómo se dan las cosas en la vida y por ella? ¿Cómo da la vida?” (Henry, 2009, p.212)

⁴⁸ A fin de cuentas, toda la obra de Michel Henry es una reflexión filosófica sobre la vida como principio de toda manifestación en el ser humano y de todo ser humano. En una de las conferencias reunidas en *Fenomenología de la vida* (1990), tenemos a modo de síntesis *¿Qué es aquello que llamamos vida?* (1978) donde M. Henry nos advertía sobre los equívocos del haber pensado la vida: “Vida significa ser. El concepto de vida es bruscamente rescatado de su aparente indeterminación cuando circunscribe al mismo tiempo el campo y la tarea de la ontología, es decir, de la filosofía misma. Entonces si la vida designa el ser, ya no podrá confundírsela más con ciertos fenómenos específicos, por ejemplo, con los que estudia la biología o la mística; fenómenos que, lejos de poder definirla o explicarla, por el contrario, la presupone, de la misma manera que todo aquello que es.” (Henry, 2010, p.19)

La vida da de manera particular (la donación de la vida patética con sus singularidades en un viviente), pero al mismo tiempo tenemos una donación universal (la donación de la vida dada en todos los vivientes). La donación de la vida al ser considerada como la donación originaria implica que la vida no es otra cosa que la donación de la vida a sí misma. No existe la posibilidad, por tanto, que aquello que es donando se separe de lo donante. Es decir, la vida es la autodonación en un sentido radical y riguroso, en el sentido de que es ella quien da y lo que es dado. De esta forma, solo descubrimos la esencia de la vida en el camino de la vida: siendo vivientes, autoafectándonos una y otra vez de nuestro propio *pathos* vivo.

La vida es la subjetividad absoluta en tanto en cuanto se experimenta a sí misma inmediatamente y sin distancia. He aquí pues lo que constituye la esencia de toda comunidad posible, lo que está en común. En modo alguno una cosa sino esta donación original en calidad de auto-donación, la experiencia interior que tiene de sí todo lo que está vivo y que está vivo únicamente en y por esta experiencia que tiene de sí. (Henry, 2009, p.213)

En este punto, Henry está sosteniendo que el sentido de la comunidad reside en la vida misma autodonada en todos los vivientes-miembros. Es artificial (un sinsentido) conceptualizar la comunidad a partir de la conjunción de una serie de elementos empíricos al azar. El principio que fundamenta al mundo es su indigencia ontológica. Buscar lo común, aquello que me liga a los otros en el horizonte del mundo me hace topar con el total abandono. Las relaciones entre los individuos pensadas a partir del horizonte del mundo se encuentran dadas en la precariedad propia de la objetividad, carecen por completo de la vida.

Falla quien quiera develar la vida en lo visible dado que la esencia de la manifestación es invisible, inaccesible al pensamiento que todo lo quiere, que quiere decir y describir todo aquello que cae bajo su mirada. La estructura interna e invisible de la vida es la que trae a consecuencia al viviente. Esto es, la esencia de la subjetividad absoluta en cuanto puro hecho de experimentarse a sí misma inmediatamente es de manera idéntica la esencia de la ipseidad. Ahora, ¿Cuál es la esencia de la ipseidad? No es una esencia ideal, entiéndase el correlato de una intuición eidética. Es decir, la esencia de la ipseidad no puede ser reducida a

una idea que represente a la ipseidad porque ello es no es más que algo irreal, artificial. En la subjetividad absoluta no hay un distanciamiento entre el ego y la ipseidad, cosa que lo torna invisible incapaz de ser mirado bajo la mirada objetiva. La subjetividad absoluta no forma parte del mundo, no es mostrada bajo el ek-stasis del ser. Por tanto, es imposible captar la esencia de la subjetividad, que no es otra cosa que la vida en el viviente, por medio de una mirada intencional.

En la fenomenología husserliana: todo ego está constituido por una intencionalidad que le confiere ese sentido de ser un ego, de manera más precisa, el mío, el tuyo. De tal forma que el ser, la ipseidad de este ego, se reduce al sentido de ser un ego, a mostrarse como un ego y a ser percibido como un ego, en este mundo original en que se despliega la intencionalidad. (Henry, 2009, p.216)

Esa intencionalidad no hará más que darnos una representación del ego, una representación del alter-ego. Una representación turbia e inerte porque la subjetividad no se muestra en el mundo, una representación no es otra cosa que un simulacro de la presentación. Es decir, un conjunto de proposiciones que pretenden dar cuenta del ego: yo me represento que... Sin embargo, a partir de la filosofía de Michel Henry, la subjetividad se convierte en el principio de individuación dado que es en ella misma donde nace un ego en el sentido trascendental (lo que puede y debe primordialmente ser tal). Y según hemos venido desarrollando esa subjetividad es vida por lo que el ego trascendental no es otra cosa que un ego viviente.

Esa vida es lo singular, pero al mismo tiempo lo universal: aquello que abre a la comunidad entendida como un conjunto potencial de vivientes que lo que tienen de común entre ellos es la autodonación de la vida; en tanto que sujetos encarnados. ¿Qué sucede con la comunidad? Hemos dicho que la comunidad es la vida, que toda comunidad es una comunidad de vivientes. Pero sí se ha afirmado que la revelación de la vida es una autoafección dada fuera del horizonte del mundo, ¿la comunidad de vivientes es invisible también? Sí.

No se trata de las relaciones situadas en el mundo y en su representación, que ponen en juego las leyes de dichas representaciones, las leyes de la conciencia; se trata de relaciones situadas en la

vida, que ponen en juego las leyes de la vida, su naturaleza, fundamentalmente, el afecto y la fuerza que produce. (...) La comunidad es un a priori (Henry, 2009, p.229)

Buscar al otro en el mundo solo me lleva a topar con representaciones, con imágenes; porque experimentar al otro (una autoafección) solo sería posible en la inmanencia absoluta donde yo tendría que ser ese otro. Si bien, Henry sostiene que todos los vivientes compartimos en común un fondo (la vida) y eso es lo que nos une; esto no implica que yo pueda vivenciar en mi propia carne el *pathos* de los otros vivientes. Es decir, aquello que nos une con los otros en tanto que somos seres encarnados, pero cada carne es una inmanencia subjetiva imposible de ser vivida al mismo tiempo por otra carne. Ese intento de querer experimentar al otro nos lleva, inevitablemente, al terreno de la representación, tal como hemos discutido a partir de la erótica.

Los vivientes deben buscarse y encontrarse en la vida. Como hemos visto a lo largo de las discusiones de esta investigación, la filosofía de Michel Henry tiene un carácter antropocéntrico; de ahí por qué la vida fenomenológica no viene a ser lo mismo que la vida biológica. Esta última sería aquella vida que en el horizonte del mundo comparten los humanos y los animales no humanos. Sobre este asunto unas pocas palabras encontramos en la obra de Henry. Por ejemplo, en *Fenomenología material* (1990) Henry afirma que “La esencia de la comunidad es la afectividad (la vida originaria es afección), por lo que esta no solo se limita a los humanos sino a todo aquello que se haya definido por el sufrir primitivo de la vida: podemos sufrir con lo que sufre” (2009: 235). A partir de esta cita se abre la posibilidad de asumir que todos aquellos seres vivos capaces de sufrir lleguen a formar parte de la comunidad que funda la Vida.

Sin embargo, las conferencias reunidas en *Fenomenología material* son anteriores a 1990, década a partir de la cual inicia el último periodo filosófico de Henry que se interesa por reflexionar sobre el cristianismo desde los insumos de la fenomenología de la vida. Así en las primeras páginas de *Encarnación* (2000), Henry subraya el carácter antropocéntrico de su ensayo dado los objetivos del mismo: “(...) dejar fuera de nuestra investigación a los seres vivos diferentes de los hombres. Tal decisión no es arbitraria sino metodológica: la de

hablar de lo que sabemos en lugar de lo que ignoramos.” (2018, p.7). Asumir el cuerpo subjetivo propuesto en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1963) como carne que viene a tomar la vida del Dios cristiano a partir de la encarnación elimina la posibilidad fenomenológica de develar al animal no humano como afección. Esto implica a su vez transmutar esa proto-tesis de la comunidad de sufrientes (donde quizás habría cabida para otros individuos no humanos) en la tesis de la comunidad dada en y a partir del cuerpo de Cristo (desarrollada en la segunda sección de este apartado).

Es esa experiencia primitiva originaria (el padecer la carne al igual que Cristo) que escapa a todo proceso de racionalización que funda lo común. No obstante, es el principio fundamente donde los viviente se encuentran consigo mismos como autoexperiencia de la vida: sin sujetos, sin significados, sin objetos. En este encuentro del sí consigo mismo, afirma Henry, ni el ego ni el alter-ego se representan a sí mismo y ni a los otros dado que todos se encuentran abismados en lo Mismo. En palabras de M. Henry:

El viviente no se funda él mismo, tiene un Fondo que es la vida, pero este Fondo no es diferente a él, es la auto-afección en la que se auto-afecta y con la que, de esta forma, se identifica. (...) He aquí pues que los miembros de la comunidad tienen en común: la venida a sí de la vida en la que cada uno de ellos viene, así como este sí mismo que es. De este modo son a la vez el Mismo en calidad de inmediatez de la vida y de los otros, en cuanto que esta experiencia de la vida es en cada caso en ellos y de manera irreducible uno de ellos. (Henry, 2009, p. 232)

¿Qué es el fondo? Ese fondo es lo que tenemos los vivientes en común, a partir de lo cual tomamos el ser (la vida) y devenimos en vivientes. Sin embargo, esto no es una suerte de panteísmo dado que la expresión de la carne, la autoafección, viene a autorevelarme a mí mismo como una carne diferente de todas las otras carnes con las que convivo en el fondo. El fondo es la Vida misma que Michel Henry viene a proponer al final de su obra como el Primer Si trascendental. Es decir, la Vida viene a ser identificada, por último, con el Verbo-Dios y los vivientes como la expresión de ese Verbo. La discusión de la comunidad adquiere un nuevo carácter en este

punto: no solo el ser carne conecta al individuo con los otros vivos en tanto que carne, sino que esta comunidad de vivientes es, al mismo tiempo, una comunidad encarnada. Reconocer nuestra pertenencia a esta comunidad de seres encarnados nos remite hacia el encuentro con nosotros mismos en la Vida. Es decir, el encuentro con Dios mismo.

La comunidad es, entonces, un *a priori* para el viviente al igual que lo es la vida. Afirma Henry (2009, p.235) que, dado que está la prioridad de la comunidad, cuando el individuo tiene el impulso de “salir” al mundo en busca de la comunidad eso no significa que la sociabilidad tenga su origen el mundo. El mundo es incapaz de crear, solo la Vida originaria es capaz de dar al ser su ser por lo que “lo social” ya es dado entre las carnes en el fondo de la Vida previo a que vayamos a su encuentro. Precisamente es gracias a la Vida que recorre a los vivientes entre sí que surge el deseo (asumido como una expresión de la autoafectividad de la carne) de buscar el encuentro afectivo.

Sobre este último punto, la instauración de una comunidad mundana, afirma Fainstein (2011) que la relación que surge entre los vivientes por mediación del mundo (es decir, por medio de la representación de un ego y un alter-ego) no es más que una modificación de la relación primitiva y originaria de los vivientes con y en la vida. Así cualquier comunidad que establezcan los vivientes, cualquier comunidad mostrada en el mundo, tiene su raíz y su fundamento a partir de la vida; y las representaciones en las que se “construyen” estas comunidades mundanas deben comprenderse a partir de la Vida como fundamento de la carne afectiva.

III.II Y habitó entre nosotros

La fenomenología de la encarnación, como se ha desarrollado, nos remite hacia el encuentro con ese fundamento último, trascendental y primero, que tanto se ha esforzado en develar el análisis fenomenológico. Recordemos que en el capítulo I planteábamos como la pretendida inversión de la fenomenología husserliana por parte de Henry nos quiere separar de una búsqueda de lo trascendental a partir de lo visible (la necesidad de la percepción del mundo para poder dar cuenta de los procesos de constitución del yo trascendental) hacia la búsqueda del fundamento del ego en la inmanencia absoluta donde el ego se revela como un viviente afectivo sin necesidad de la percepción o mundo exterior alguno.

La Vida no necesita ninguna referencia para poder ser dada, sino que en ella reside el poder generador en donde la carne toma su ser cárnico (la afección). Dado que la Vida es autogeneración, Michel Henry establece una identificación de esta con Dios. El fundamento último, primero y único en el que yace la esencia de la manifestación: Dios es la Vida. A partir de este supuesto teológico, la fenomenología debe dar cuenta de cómo es posible la relación entre los vivientes y Dios; y a su vez qué implica que nuestro ser sea originado en Dios mismo. Estamos ante un intento de captar la esencia de la encarnación y cómo la comunión entre los seres humanos deviene en una comunión religiosa. Afirma Henry en *Encarnación* (2018, p.14) que la verdad del cristianismo no pertenece a este mundo. Esto no es otra cosa que sostener una ruptura entre la palabra del mundo (lo visible) y la palabra de Dios (lo invisible).

El encuentro del viviente consigo y los otros vivientes pertenece al ámbito de lo invisible. Dicho encuentro es posible en el momento en que se acepta la realidad de la carne del Hijo como una carne igual a la nuestra: la identificación del ser humano con Dios. Debemos tener presente que los supuestos teológicos de los que parte Michel Henry en *Encarnación* (2001) tienen su origen en su lectura (heterodoxa) del *Génesis* y el *Evangelio de San Juan*. Es en especial este último donde se encuentra planteada la ecuación de la encarnación: “Y el verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros (...)” (Juan I, 14). A partir de estos pasajes Henry opera la identificación de Dios / Hijo con el Archifundamento de la fenomenología de la Vida. Además de esto, en *Yo soy la verdad*

(1996) Henry lee en clave ética los últimos versos de Juan I, 14 - 16 (“... en él todo era amoroso y verdad” y “De su plenitud hemos recibido todos, y cada don amoroso preparaba otro”).

Cuando nos preguntamos por el cómo de la donación de la relación de los seres humanos con Dios, desde los supuestos de la fenomenología de la vida se debe poner el énfasis en que dicha relación opera fuera del mundo, es una relación anterior a este y, por ende, trascendental. Estamos ante una relación que opera desde la interioridad fenomenológica, desde la inmanencia donde la Vida absoluta abraza a los vivientes dado que estos se experimentan a sí mismos, pero al mismo tiempo se experimentan en ella. Dentro de este contexto, mi relación con los otros no opera bajo la lógica de la percepción alter-ego donde este vendría a serme dado como un cuerpo ajeno al mío. Por el contrario, el encuentro con los otros solo es posible desde la experiencia de los vivientes mismos.

Si como vimos el acceso al otro en tanto carne es imposible, la única vía de acceso por la que se da la comunidad entre los vivientes se encuentra fundada por la experiencia de la vida. Sin embargo, si cada carne autoexperimenta la vida desde su propia carne, ¿Cómo es posible el paso de la experiencia de los otros desde mi propia experiencia de la vida y no el cómo ellos experimentan la vida? La salida ante las objeciones sobre un posible solipsismo, Henry las cree encontrar en la comunidad que se une a Dios / Vida. Es decir, la experiencia inmanente del sí que se padece desde su propia vida guarda al mismo tiempo el acceso a los más íntimo del otro (la vida del otro) en la medida en que, sintiéndonos vivos, tanto yo como el otro padecemos una y la misma Vida:

Si el verbo es la condición de experiencia en la que todo Sí carnal viviente viene y puede venir a sí, ¿no es al mismo tiempo la condición de todo Sí carnal viviente distinto del mío, la vía que hay que tomar necesariamente para entrar en relación con él, con el otro? La Vida absoluta revela se aquí, en su verbo, el acceso fenomenológico al otro Sí. (...) Pues no podríamos saber nunca lo que

ocurre en el otro y en primer lugar, y en primer lugar que es un Sí viviente, si no supiésemos previamente que la Vida nos ha dado a nosotros mismos. (Henry, 2018, p.310)

Los seres humanos toman su ser de Dios, nacen en su relación indisoluble con la Vida absoluta. El encuentro con los otros no es más que una experiencia donde estos me son dados como partícipes y fundados en Dios. A partir de este texto citado, se nos hace más comprensible la tesis henryana de que “Toda comunidad es por esencia religiosa” dado que la relación entre todos los Síes trascendentales se funda en el hecho de cada Sí trascendental único mantiene una relación con la Vida absoluta. Estamos ante la presencia de una *religio* de cada Sí con el Archifundamento. Esto significa que cada carne no porta en sí misma la capacidad de generar sus relaciones con los otros (recordemos que la carne *per se* es *pathos*, pasividad), lo único capaz de generar es la Vida absoluta por lo que la comunidad de vivientes es generada y reside en Dios mismo.

La posibilidad de las carnes de relacionarse unas con otras es dada gracias al vínculo que cada una de ellas mantiene con Dios. Yo no padezco mi vida y el otro padece su vida, sino que ambos en tanto sí mismo padecemos la única y misma Vida fenomenológica pura en su movimiento de autorrevelación que acaece en nuestra ipseidad más profunda. La comunidad viene a darse como un ser-con-los-otros que encuentra su esencia en el padecer-con-los-otros. Si todos somos vivientes, todos experimentados la vida. Esa experiencia de la vida de cada Si tiene su razón de ser en Dios / Vida por tanto todos tenemos un mismo origen, un mismo nacimiento. Es decir, todos tenemos un *pathos* común (en el orden de lo invisible, lo trascendental) que liga los unos a los otros. Leemos en *Encarnación* lo siguiente:

El ser-junto en esta vida única y absoluta del Verbo – en la Archi-pasibilidad de su Archi-carne – de todo Sí trascendental carnal y vivo, es lo que constituye el contenido fenomenológico concreto de toda relación entre los hombres, lo que les permite entenderse los unos a los otros antes de que se encuentrenla es, lo que permite que a cada uno entender al otro como se entiende a sí mismo – no cuando ya es tarde, al final de la historia, sino en el lugar de su nacimiento, puesto que éste es

idénticamente el del otro en cualquier lugar del mundo, en cualquier momento de la historia del que se trate —. (Henry, 2018, p. 311)

Así, la esencia de la manifestación de la carne reside en la Vida absoluta. La carne no se pierde ni deja su individualidad por recibir su ser de Dios, sino que cada uno de los miembros de la comunidad va a seguir siendo un sí trascendental con impresiones puras distintas (la afectividad no es otra cosa que la autoexpresión de cada carne particular). Lo común entre las carnes es el principio trascendental que hace posible las impresiones puras: las impresiones de cada carne particular son dadas, toman su poder de manifestarse en la autodonación de la Vida absoluta.

A partir de estos supuestos, la filosofía de Michel Henry va a realizar un giro hacia lo que podríamos denominar una “protoética”, entiendo por esto el principio trascendental a partir del cual deberían guiarse las relaciones intersubjetivas. El filósofo nos lleva de la constatación de la comunidad como un fenómeno religioso a la experiencia amorosa en carne dada a partir del encuentro con lo común: un gozo por la Vida. Si todos compartimos la misma raíz que nos hace vivientes, ese amor por la Vida absoluta es a fin de cuentas un amor por todos aquellos que gozan igual que yo de la Vida.

Frente a esto surge una nueva pregunta: ¿dónde serían dadas las relaciones éticas? La relación con el otro no forma parte de la verdad del mundo, mi encuentro con el otro no es producto de la percepción o una proyección analógica de mi afectividad, sino que el otro es experimentado en la comunidad del gozo de la Vida. La Vida es ajena al mundo; por tanto, mi experiencia de comunidad es ajena al mundo por tal. El otro nunca va a tener la capacidad de afectarme (de producir en mí el poder de la afección), la Vida absoluta es la única que tiene en sí el poder generador; por ello todo principio ético no puede venir de la relación entre los seres humanos sino de lo común entre ellos.

Así como toda política, toda ética posible debe tener su origen en la Vida absoluta. Veamos el siguiente texto: “Es él mismo (Cristo), por tanto, el que se da a cada uno de sus miembros. Ciertamente a nadie le gusta

vivir aquello que se le entrega gratuitamente como Dios. La mayor parte vive como los idólatras: casi no se preocupa del poder que les da la vida, no viviendo en ella más que para ellos mismos.” (Henry, 2018, p.316)

Podemos ver aquí como Henry no hace más que volver a Pablo y su distinción entre el cuerpo de cristo y el cuerpo del mundo. Todos aquellos que viven para el cuerpo del mundo han olvidado su origen divino y han dado la espalda a Dios, esto vendría a ser una suerte de negación del ser-cárnico. Sin embargo, como discutimos con el cuerpo esquizoide, nadie tiene la posibilidad de escapar de su propia carne. Quienes viven para el cuerpo del mundo son quienes viven bajo el engaño, una mera representación, en una comunidad desencarnada de cuerpos-objetos. Es decir, aquellos que viven alejados de Dios y pretenden crear leyes para dirigir la vida de los seres humanos.

El principio que funda la ética es un principio de amor porque la Vida, que viene a ser la esencia del hombre, es amor. Y la vida es amor porque ella sólo es en la experiencia de sí y sólo se experimenta a sí misma sin cesar en el gozo de sí, amándose de ese modo a sí misma infinita y eternamente. No estaríamos ante un amor egoísta sino un amor a la Vida y como la Vida es en todos los miembros de la comunidad, el amor a la Vida es un amor a todos. No es un amor a los otros en tanto que particulares sino un amor en tanto que en los otros se revela la Vida.

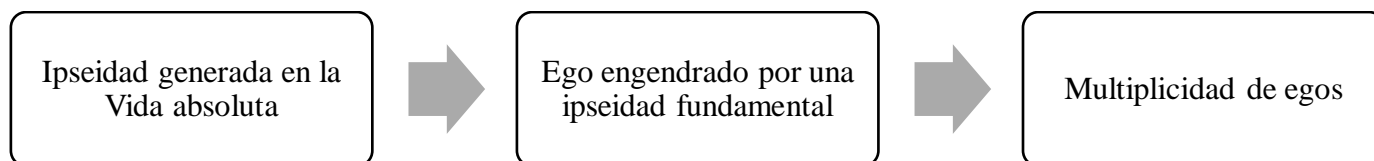
IV Conclusiones

El objetivo de este capítulo ha sido discutir el o los procesos de descorporalización desde un punto de vista intersubjetivo. Hemos desarrollado que en la búsqueda del principio originario de todo ser viviente, Michel Henry nos dirige desde una fenomenología de la carne hacia una fenomenología de la encarnación. Si el análisis fenomenológico tomara como punto último a la carne viviente carecería de sentido el intento de dar cuenta del encuentro subjetivo de los individuos, pues la carne siempre se encuentra ensimismada. La encarnación da paso, por tanto, a comprender que aquello que da el ser a la carne es también aquello que comparte en común con las otras carnes dadas en lo trascendental. Afirmábamos por ello, que la fenomenología de la encarnación nos devela como punto final a la Vida absoluta / Dios y la comunidad de los vivientes. A partir de esto, revisemos las preguntas que planteábamos al inicio de este capítulo.

1. ¿El ego que viene a ser dado en la carne, desaparece en tanto la carne deviene encarnada?

Es un error confundir el pensamiento filosófico / religioso de Michel Henry con un panteísmo. Recordemos la fórmula que nos es propuesta en la inversión de la fenomenología: “tanto ser, tanto aparecer”. La carne constituye en sí misma un ser, el ser patético de la subjetividad. Dado que cada carne se autoafecta en su *pathos*, este *pathos* difiere de una carne a otra. Ningún ego puede vivir en su carne el *pathos* de cualquier otro que no sea él mismo. El ego no desaparece en la Vida absoluta, el ego es *pathos* y como tal no tiene en sí mismo el poder de traerse a sí mismo a la vida.

Precisamente, el único Ser en el que reside la capacidad de generación es Dios, por ello Dios es el Archifundamento, el donador de la vida a todos los egos. Por lo tanto, todo ego depende de un nacimiento trascendental pues solo existen egos en tanto portadores de un Sí mismo trascendental, el cual es dado como un Sí en la autodonación de la Vida absoluta. Se puede representar esta relación entre la Vida y la carne, propuesta por Henry, de la siguiente manera:



La carne toma su esencia de Dios, pero eso no significa que desaparezca ante él. Si bien, estamos ante lo que denominamos un “monismo de la vida” eso no implica negar la multiplicidad de egos, la multiplicidad de *pathos*. Solo así adquiere sentido la palabra de Pablo: a través del martirio padecemos al igual que la carne de Cristo, más nuestro sufrimiento implica un sufrir de nosotros mismos más allá del *pathos* propio de Cristo.

Una crítica común que se le ha hecho al pensamiento cristianismo es el de separar a los hombres del mundo. El mundo es el lugar donde los hombres habitan, a su vez es el horizonte en donde es dado un sentido de la existencia humana pues los comportamientos y ambiciones humanas son plasmados en él (trabajo humano). Se le reprocha al cristianismo generar lugares imaginarios, reinos alternos al mundo de los hombres como una forma de poder escapar de la frustración humana. ¿Se obligan a los seres humanos a llevar una vida desgarrada entre dos mundos?

La postura religada por la que opta el último Michel Henry está lejos de decantarse por una visión tan simplista de la relación entre la vida y el mundo. En la interpretación de Henry no existe la clásica dicotomía entre reino de los cielos y reino de este mundo. Dichas dicotomías no son más que el resultado de una incomprensión que del fenómeno de la encarnación. El cristianismo no es la oposición entre dos mundos, entre dos realidades. Nada se opone a la realidad porque no hay nada más que la vida.

Los principios de toda ética cristiana van dirigidos a guiar las acciones de y entre los individuos. Las críticas dirigidas contra la ética cristiana tienen su razón de ser en una incomprensión de la verdad del cristianismo producto de una defensa de la verdad del mundo (toda verdad solo puede ser derivada de lo visible, de lo mostrado en el mundo). Querer predicar lo real a partir de las condiciones exteriores, contingentes y variables de las acciones, a partir de condiciones históricas.

El principio de la acción no reside en el mundo, sino que es producto de un poder subjetivo que tiene cada hombre en sí mismo dado que ha tomado su ser de la vida absoluta. Recordemos que a partir de la analítica del *yo puedo* se comprende que la acción no es un hecho originado en el mundo sino un acto subjetivo de la carne. Si, por el contrario, la acción tuviera su origen en el mundo, qué diferencia hay entre los fenómenos que describe la física y las acciones humanas: es el caso de una física social o una ciencia política que quiere dar cuenta del actuar humano desde lo mostrado.

2. ¿Es posible el acceso al otro?

A partir de la erótica hemos discutido como es dado ese acceso al otro. Como se ha discutido cada carne está en constante autoreferencia a su vida, por lo que el acceso a la otra carne en el sentido de poseer, llegar a ser esta otra carne ajena a la mía es imposible. Frente a la posición que Husserl asume en la *Quinta meditación cartesiana* en donde el otro es dado en la intencionalidad y por ella; Henry denuncia que ese acceso al otro lo es mediado por el pensamiento. La otra carne deviene en otro-pensado, el otro como noéma. Esto no hace más que desvirtuar lo que es la carne real del otro.

El problema del otro encuentra en Henry una paradoja insuperable que nos lleva a la frustración dado que todo intento de desear al otro termina por asumir al otro como un cuerpo-objeto. El sentimiento de angustia prima en mi relación con el otro, angustia de saber que nunca podré huir de mi carne para refugiarme en la carne del otro. El otro desde el ámbito de lo trascendental me es dado, solamente, como co-presente en el fondo de la vida. La erótica desde el inicio estará condenada al fracaso dado que la plétora del encuentro nunca va a ser igual entre las carnes involucradas. Por eso, hemos decidido nombrar al análisis henryano de encuentro erótico como una asfixia autoerótica.

3. ¿Cómo es dada la comunidad de los vivientes?

Aquello que establece el nexo común entre los miembros de la comunidad debe ser buscado no en el mundo sino en la Vida. Precisamente ella es quien da el ser a los vivientes y a partir de lo cual los vivientes se descubre entre sí como co-presentes. La Vida absoluta es el principio de la esencia de la manifestación pues ella es la única que tiene en sí el poder de la generación. A partir de la generación que es la Vida los Síes trascendentales establecen un vínculo con ella y al mismo tiempo entre ellos, por eso afirmamos que la comunidad en Michel Henry es una comunidad religiosa. La comunidad como religión no solo implica el sentimiento de lo común entre sus miembros, sino que abre las puertas al sentimiento comunitario. Para Henry no es otra cosa que el amor como motivo de toda ética trascendental.

Sí toda comunidad inmanente es religiosa, al mismo tiempo es invisible pues no es posible encontrar la comunidad real en el mundo. Que la comunidad sea ajena al mundo nos ha llevado a cuestionar desde la fenomenología de la vida, las comunidades políticas: esas comunidades mundanas donde se pretenden eliminar al individuo (dejar de lado el ser-afectivo de los seres humanos y su trabajo viviente) en manos de un concepto de ciudadano y miembro de una *Polis*.

La política mundana es una comunidad de cadáveres donde se establece una oposición entre la sociedad y los individuos, quienes son reducidos a su pertenencia objetiva y tratados como entes separados. Sin embargo, a pesar de la verdad es la vida invisible de la carne; esto no quiere decir que la fenomenología de la encarnación nos aleje del mundo, ni que el mundo sea un horizonte vacío de contenidos. Al contrario, en el mundo hay contenidos naturales y sociales. La vida antes que hacernos huir del mundo es lo que nos conduce a él. ¿Qué quiere decir esto? Si bien el mundo puede ser asumido como el conjunto de actividades y bienes que producen los hombres para su existencia, ateniéndonos solamente los hechos mostrados en el mundo, pero solo mirar y describir los hechos mostrados en el mundo, no los dota de realidad. Lo real es la vida, por lo que el mundo toma

sentido solo a partir de las acciones de cuerpos vivientes que extraen y toman sus posibilidades de la esencia de la vida. Por tanto, lo que aparece en el mundo, no le debe nada al mundo.

Conclusión

La carne como fenómeno universal en Michel Henry

La pregunta por la fenomenalidad (el modo como lo mostrado se muestra, a lo originariamente característico del fenómeno, a aquello en que ser fenómeno consiste) es lo que lleva a Michel Henry a distanciarse de lo que él denomina un monismo ontológico. Esta perspectiva filosófica propone que todo lo compareciente se muestra en una distancia que “pone delante”, una apertura trascendental en la que se desplegaría un horizonte de comparecencia, un horizonte de sentido. Es decir, el monismo ontológico asume como única vía de acceso de la fenomenalidad a la trascendencia.

Henry sostiene que es imposible que la esencia originaria de la manifestación pueda acreditarse como trascendencia. Si la esencia de la manifestación pretender ser real, tiene que manifestarse y ser autónoma. Su modo de manifestación no podría ser distinto de ella misma. La trascendencia no puede ser la esencia originaria dado que no tiene en sí la capacidad de ser causa de su propia manifestación. A partir de esto, podemos comprender la filosofía de Michel Henry como una controversia constante con lo que él considera *la ilusión de ciertos abordajes fenomenológicos*: creer que la trascendencia es fenomenológica y ontológicamente una esencia autónoma. Para Henry, todo despliegue de un horizonte de sentido trascendental solo puede ser posible y asentado en una forma de manifestación más originaria, a saber, la inmanencia (la autoafección en el viviente).

Es necesario en el proyecto henryano tomar como punto de partida una delimitación formal de la noción de inmanencia (el principio de la manifestación): no se trasciende a sí misma para mostrarse, sino que ella es, a la vez y en esencia unidad, lo mostrado y cómo se muestra lo mostrado. Manifestación unitaria de sí desde sí (autoaparecer). La delimitación formal deja en el aire el problema de su realidad: en fenomenología decir “aparecer” quiere decir “existir”. Cuando preguntamos por la realidad de la estructura formal de la inmanencia Michel Henry afirma que esta es real apelando al carácter afectivo dado en la realidad del viviente. En la vida

afectiva, en el sentimiento, es dada una experiencia sin distancia alguna. Una manifestación unitaria de sí desde sí. Por ello, para Henry, la esencia de la trascendencia es la inmanencia. Sin embargo, debemos recordar que tanto inmanencia como trascendencia son dos modos antagónicos de manifestación.

Hemos discutido el problema filosófico de la descorporalización desde los supuestos de la fenomenología de Michel Henry. Es decir, el cómo se puede responder a este problema desde una teoría de la subjetividad que pretende radicalizar a la fenomenología intencional. Precisamente, Henry a pesar de querer desarrollar una fenomenología radical que dé su lugar a la subjetividad como inmanencia concreta y absoluta, no olvida que la filosofía tiende a hacia lo universal y que en su quehacer busca, por distintos caminos, proponer lo universal. Esto último es reconocible en su proyecto: la búsqueda filosófica de una verdad universal que pueda dar cuenta de la realidad o los modos en los que se nos presenta esta.

No es gratuito que Henry sea conocido en algunos círculos académicos como el fenomenólogo de la vida; pues en su propuesta lo universal (como principio generador y posibilitador de todo lo real) es la vida en sentido fenomenológico. A partir de la vida como principio de toda manifestación, Henry llega desarrollar su fenomenología de la carne y la encarnación; tal y como fue presentando en el desarrollo de nuestro problema. A partir de este principio (la vida como afección dada en el *pathos* de una carne particular) nos propusimos ir discutiendo cómo comprender el problema de la descorporalización desde tres enfoques: la descorporalización producto de la forma en la que hemos pensado el cuerpo, la descorporalización como una patología del ego esquizoide; y, finalmente, la descorporalización como la instauración de una comunidad de cadáveres.

A simple vista, puede parecernos que estos tres estudios poca relación tienen entre sí uno con el otro. Nuestra propuesta apunta a mostrar que desde el henryanismo son solamente modos de pensar un problema común que marca las discusiones henryanas. Hemos de dejar claro, que Michel Henry no hace mención del problema en los términos en que lo hemos planteado, sino que utiliza expresiones como *olvido de la condición del ser humano*, *las aporías de la fenomenología* o incluso nos llega a hablar de *una profanación barbárica de*

la vida. Para nosotros, con este tipo de expresiones Henry lo que busca denunciar es la gran barbarie que el pensamiento (tanto la filosofía como la ciencia) ha hecho con nuestros cuerpos: ha propuesto que nuestro único acceso, posible y explicable, es aquel mediado por la mostración de un cuerpo-objeto en el mundo.

Esto es, el confiar ciegamente que la certeza sobre el cuerpo se predica a partir de una percepción del cuerpo. La consecuencia no es otra que una paulatina descorporalización a la que nos ha llevado la ciencia y la filosofía desde los albores de la modernidad. El hecho de querer fundamentar nuestra corporalidad a partir de la percepción de lo que aparece, ha terminado por dejarnos sin cuerpo. En los términos teológicos del último Henry, nos hemos alejado de nuestra condición de *hijos de Dios*. Nos hemos alejado de nuestro ser al momento de querer predicar la vida a partir del ser vivo.

Los tres estudios apuntan a la misma dirección. En cada uno de ellos, la cuestión vuelve una y otra vez sobre el mismo punto: la esencia de lo humano como un ser-encarnado. La carne viene a ser el fenómeno universal que da cuenta de la realidad del ser humano como un ego encarnado dado que en el estado de inmanencia absoluta la carne se autorevela como un fenómeno afectivo donde ego y cuerpo son uno y la misma cosa. Vemos, entonces, como Henry no abandona el propósito de todo ejercicio filosófico: poder dar cuenta de lo universal, de lo trascendental. Y es, esa vuelta a filosofar sobre lo universal (nuestro ser) lo que nos lleva a generar una problematización del haber convertido a la vida y el cuerpo en algo que puede ser explicado bajo los principios de la física, la medicina o la biología; por ejemplo.

En el primer capítulo, desarrollamos la inversión de la fenomenología como parte de la primera acción que Henry nos pide para poder comprender su propuesta filosófica: desanclarnos de un método de investigación fenomenológico que parte de la intencionalidad. La exigencia henryana no es fácil y se vuelve polémica, al mismo tiempo, pues implica renunciar al camino dado por Husserl a la empresa fenomenológica. Henry es consciente de su apuesta en todo momento y nunca cree que su manera de hacer fenomenología sea igual a la del fundador de la fenomenología. Estamos antes dos fenomenologías distintas pero que mantienen un motivo

idealista común: la génesis del ego de donde brota el conocimiento verdadero. Se discutió en el primer capítulo por qué Henry considera que la fenomenología intencional no logra explicar aquello que posibilita el autoconocimiento. La obra *La esencia de la manifestación* tiene su motivo de ser como el intento de Henry por fundamentar la génesis de la subjetividad en la afección: ese sentimiento de sí en que somos autoinformados de nuestro ser. Como vimos al término de este capítulo, la génesis del ego tiene que tomar su sitio en una pasividad inmanente, un autopadecerse que viene a ser lo propio del viviente. La intencionalidad es producto de la reflexión, de la agencia del pensamiento, de una segunda donación. Para Henry la pasividad (como sentimiento de sí) no es terreno de intencionalidad o de percepción alguna. Estamos ante la vivencia inmanente de sí en el sí. Es decir, la carne nos autorevela nuestra condición de ser un *pathos*.

Las condiciones de una esencia de la manifestación fenoménicamente real son: 1) ella ha de mostrarse y 2) ella ha de conformar esencialmente todo mostrarse. Estas dos condiciones solo son posibles si la esencia se hace manifiesta desde sí misma. Ese hacerse manifiesto tiene dos alternativas: lo manifestado es ajeno a la esencia de la manifestación o lo manifestado es la obra misma de la esencia. A la postura de Henry podemos preguntar: ¿Cómo es posible que la esencia se muestre en el despliegue fenoménico concreto de la esencia? La pretensión de que una esencia se manifieste a sí misma es ilusoria pues nos llevaría al infinito que solo podría cerrarse dando por supuesto un fundamento fenoménico que contradiría la autonomía fenoménica de la esencia. La respuesta de Henry a estas objeciones es la fenomenología de la encarnación: todos los vivientes toman su fundamento de la vida, solo Dios gozaría de autonomía real. Los vivientes no pueden huir de su carne, son por esencia *pathos*.

¿Es imposible, entonces, acreditar algo así como la esencia de la manifestación? Independiente de toda argumentación formal, la esencia de la manifestación se revela como teniendo tal o cual forma. La revelación de una forma no puede determinar la forma de la revelación y, por tanto, que ninguna forma revelada puede asumirse fenomenológicamente como la forma de la manifestación. Contra Michel Henry puede preguntarse

¿acaso tenemos una constatación real de que el sentimiento se haga patente a sí desde sí? El sentimiento comparece ciertamente sin la mediación de distancia alguna, pero en ningún caso es cierto que el fundamento originario de este hacerse patente deba ser el sentimiento mismo.

Con esto llegamos al segundo capítulo para discutir el cuerpo esquizoide. La teoría de la subjetividad henryana tiene su razón de ser en la fenomenología de la carne. Ese cuerpo esquizofrénico nos lleva a cuestionar si estamos ante una descorporalización o no. *Nadie puede escapar a su propia carne*, esta tesis henryana nos lleva a tomar una posición en contra de la forma de pensar la esquizofrenia desde la patología. La tesis de la carne es universal y, al mismo tiempo, radical.

No cabe la posibilidad aquí de tener una postura como la desarrollada en la *Quinta meditación cartesiana*, por ejemplo, donde es posible que no todos accedan a su carne (como Husserl desarrolla con quienes tienen mundo visual pero no mundo táctil). Insistimos, Henry es completamente radical: todos los seres humanos somos carnes; ninguno de nosotros puede escapar de su propia carne. Y esto, es angustiante para la existencia humana. El esquizofrénico no hace más que decantarse por asumirse como un cuerpo-cosa mostrado en el mundo para poder “imaginariamente” establecer un distanciamiento con su cuerpo. Desde este punto de vista, el delirio mental no es más que un engaño existencial de haber podido desligarse de su ser.

Partimos de ese engaño existencial para desarrollar, en el último capítulo, como la política propone su categoría de ciudadano moderno como un mecanismo para poder conducir a los individuos al unísono: el arte de la política como un principio de inercia para dirigir todos los movimientos de los cuerpos en una sola dirección. Ese *como si fueran uno solo* es la comunidad de los cadáveres. No hay gran diferencia entre el arte de la política y los manierismos esquizofrénicos desde este punto de vista. Estamos ante la misma situación: el delirio humano de haber podido desligarse de su ser y generar sino un nuevo cuerpo, al menos un control mecánico sobre este. Al término de este capítulo, desarrollamos como lo comunitario en Henry solo tiene sentido como una

comunidad encarnada, una comunidad de seres que tienen en común el ser una vida afectiva. Esa comunidad de vivientes poco tiene que ver con las comunidades políticas mostradas en el mundo.

¿Por qué nadie puede escapar de su carne? La respuesta en Henry es que las carnes no tienen la capacidad de autogenerarse, de llegar a ser afectivas. El argumento es el siguiente: lo creado no puede crearse a sí mismo. Por eso, nuestra condición afectiva se define como mera pasividad de donde surge el ego. Esa pasividad de la que somos sujetos es tan radical que nuestra condición viene a ser ratificada al no dejar la posibilidad de poder huir de dicha pasividad. Nuestro ser nos es donado, nosotros nunca seremos el principio donante.

Precisamente, como hemos discutido, es la cuestión de la pasividad radical de la carne lo que nos lleva hacia la fenomenología de la encarnación: la cuestión teológica en Michel Henry. Dios, desde el henryanismo, es identificado como el Archifenómeno (la Vida absoluta). Dios/ Vida es el principio generador de cada Sí que es una carne. Resulta llamativo, el hecho de que esta identificación de Dios con la Vida absoluta significa que Dios es la afección. La afección en sentido fuerte (Cristo mismo es *Archipathos*), dado que si las carnes son afectivas y son pasivas frente a su afección toman su ser-afectivo de aquel principio que le ha traído a la vida: Dios. ¿Qué significa esto para el ser humano? Que su condición de viviente es sacra. La descorporalización viene a ser, en términos teológicos, la profanación de la vida.

Tenemos que el pensamiento henryano a lo largo de su obra va transitando de una fenomenología del ego hacia una fenomenología de la encarnación como punto de acceso hacia “la filosofía primera”. En el último periodo de Henry, tal y como va desarrollando la cuestión, todo parece indicar que esa filosofía primera viene a ser identificada con la teología. Sin embargo, Henry no está de acuerdo con el desarrollo como saber que ha tenido la teología, *esa teología del mundo*. Esa disciplina que llamamos teología sufre el mismo vicio que la filosofía y la ciencia: es un discurso de lo mostrado no del principio de la mostración. A partir de los supuestos henryanos, el único camino de toda teología posible es a partir de la fenomenología de la

encarnación. ¿Es necesario, al igual que en el caso de la fenomenología intencional, hacer una inversión de los supuestos de la teología? Es, quizás, el camino que iba seguir la filosofía henryana, pero Michel Henry no pudo llegar a completar esas investigaciones.

Esa radicalidad que Henry subraya a su filosofía, no está exenta de generarnos ciertas preguntas sobre esa manera de fundamentar la realidad. Mencionamos algunos de los cuestionamientos que han ido surgiendo el camino de nuestra investigación: ¿Si la vida no es sujeto de ninguna intencionalidad, la vida en su estado inmanente es un completo anonimato? La afección de la Vida es la que da origen a nuestra vida afectiva particular de la que surge el ego. Pero nos parece que no queda resuelto de forma satisfactoria como la vida sale del anonimato: ¿en el momento en el que surgen los Síes particulares? Esa vida es un puro sentimiento de sí en la que el ego es *pathos*, ese ego no necesita de intencionalidad alguna para autoinformarse a sí mismo como ego. El paso del anonimato de la vida a la autoconciencia del viviente solo puede ser explicado en Henry a partir del momento en el que surge el ego. No hay más explicación posible desde la fenomenología de la vida.

Cuando pasamos al tema de la comunidad de los vivientes Henry sugiere que en la comunidad cada carne se reafirma; que la carne no dejar de ser nunca un sí pero que en el estado comunitario con la vida las carnes están anonadas en la vida donde no hay, al mismo, tiempo un anonimato dado que las carnes están anonadas en la vida. Tenemos en Henry un desprecio a la política por crear comunidades de cuerpos-objetos en detrimento de la vida. ¿Es posible pensar proyecto político alguno desde la filosofía henryana? ¿La forma en la que hemos organizamos la vida ética y política de la comunidad pierde su sentido (¿las normativas, los códigos, la moralidad?). Esto a raíz de que Henry excluye a la ética del mundo. ¿Es posible la ética si prescindimos del supuesto de que esta parte de una relación con-el-otro? La carne no puede acceder a otra carne. La ética (una protoética) solo encuentra su razón de ser en la comunidad con Dios, la ética tiene su razón de ser en el amor a la vida. Esto es parte de los “peros” que encontramos en nuestro camino al momento de ir desarrollando nuestra investigación.

Quizás para Henry, el insistir en ese tipo de preguntas es producto de las ideologías de la barbarie: esa manía humana de querer dar cuenta de todo a partir del pensamiento y no desde nuestro encuentro con nuestra propia afección. ¿Qué podemos decir, para concluir, nuestra investigación? Desde la filosofía de Michel Henry toda forma de descorporalización es una descorporalización ontológica (la descorporalización óptica no tiene sentido: *nadie puede escapar de su carne*). Y esto no es otra cosa más que *la autonegación de la vida*: el querer escapar de sí. Desde la mirada de nuestro filósofo, hoy triunfa la perspectiva de la ciencia y la política; precisamente, porque hay un deseo de rechazo en los vivientes por lo subjetivo, aquello que los constituye. Asistimos a la búsqueda y la reivindicación de una objetividad absoluta que no hace más que ocultar el sufrimiento producto de ese descontento con nuestra propia vida. Es el triunfo del delirio. El triunfo de la descorporalización.

Bibliografía

Obras de Michel Henry

- Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation*. Paris: Press universitaires de France
- . (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Seuil
- . (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil
- . (1990). *Phénoménologie matérielle*. París: Press universitaires de France
- . (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: Presses Universitaires de France

Fuentes primarias (traducciones al castellano)

- Henry, M. (2018). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. (Trad. Javier Teira & otros). Salamanca: Sígueme
- . (2015). *La esencia de la manifestación*. (Trad. Miguel García – Baró). Salamanca: Sígueme
- . (2010). *Fenomenología de la vida*. (Trad. Mario Lipsitz). Buenos Aires: Prometeo
- . (2009). *Fenomenología material*. (Trad. Javier Teira). Madrid: Encuentro
- . (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. (Trad. Juan Gallo Reyzábal). Salamanca: Sígueme
- . (2006). *La barbarie*. (Trad. Tomás Domingo). Madrid: Caparrós
- . (2002). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. (Trad. Javier Teira & otros). Madrid: Síntesis
- . (2001). *Yo soy la verdad. Para una verdad del cristianismo*. (Trad. Javier Teira & otros). Salamanca: Sígueme

Fuentes secundarias

Obras de consulta en general

- Bataille, G. (2010). *El erotismo*. (Trad. Antoni Vicens & Marie Sarazin). Buenos Aires: Tusquets.
- Binswanger, L. (1972). *Tres formas de la existencia. Exaltación, excentricidad, manierismo*. (Trad. Edgardo Albizu). Buenos Aires: Amorrortu

- Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. (Trad. Irene Agoff). Buenos Aires: Amorrortu
- Didi-Huberman, G. (2005). *Venus rajada. Desnudez, sueño, crueldad*. (Trad. Juana Salabert). Buenos Aires: Losada
- Dumoulié, C. (1992). *Nietzsche y Artaud. Por un teatro de la crueldad*. (Trad. Stella Mastrángelo). México: Siglo XXI
- Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. (Trad. Francisca Perujo). México: Siglo XXI
- Grégori J., Leclercq J.& Monseu, N. (Ed). (2013). *La vie et les vivants. (Re -) lire Michel Henry*. Bruselas: Press Universitaires de Louvain
- Kafka, F. (2019). *La colonia penitenciaria*. (Trad. Luis Moreno). Barcelona: Acantilado
- Heidegger, M. (2007). *Ser y Tiempo*. (Trad. José Gaos). Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- . (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. (Trad. Alberto Ciria). Madrid: Alianza editorial
- . (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*. (Trad. Juan García). Madrid: Síntesis
- . (1991). *Kant y el problema de la metafísica*. (Trad. Gred Ibscher). México: Fondo de cultura económica
- Hernández, G. (2001). *Psicopatología básica*. Colombia: Pontifica Universidad Javeriana
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (Trad. Julia Iribarne). Buenos Aires: Prometeo
- . (2005). *Meditaciones cartesianas*. (Trad. José Gaos). México: Fondo de cultura económica.

- . (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II. Investigaciones sobre la constitución*. (Trad. José Gaos). México: Fondo de cultura económica.
- . (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (Trad. Agustín Serrano). Madrid: Trotta
- . (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. (Trad. Jas Reuter). México: Fondo de cultura económica
- . (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura económica
- Jaspers, K. (1977). *Psicopatología general*. (Trad. Roberto Saubidet). Buenos Aires: Beta
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. (Trad. Jem Cabanes). Barcelona: Península.
- . (1966). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral
- Minkowski, E. (1980). *La esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y los esquizofrénicos*. (Trad. Ana Rose). Buenos Aires: Paidós
- Nancy, J. (2010). *Corpus*. (Trad. Patricio Bulnes). Buenos Aires: Arena
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. (Trad. Carlos Palleiro). México: Siglo XXI
- Sartre, J. (1968). *La trascendencia del ego*. (Trad. Oscar Masotta). Buenos Aires: Calden
- . (1966). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. (Trad. M. A. Vitasoro) Buenos Aires: Losada.

Sennett, R. (1994). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. (Trad. César Vidal) Madrid: Alianza Editorial.

Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. (Trad. Eduardo Prieto) Buenos Aires: Paidós

Stern, A. (1962). *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. (Trad. Julio Cortázar). Buenos Aires: Compañía General Fabril

Artículos en revistas académicas

Abínzano, R. (2018) Aproximación al concepto de esquizofrenia: de la psiquiatría al psicoanálisis. *Investigaciones en Psicología*. 23 (1): 7 - 14

Barrientos, J. (2010). Logos de mi carne viva: acerca de la relación vida – lenguaje en Encarnación de Michel Henry. *Cuadernos Canela*. 21: 61 – 76

--. (2010). Pasividad y sustancia en la Filosofía y fenomenología del cuerpo de Michel Henry. *Phenomenology*. 3: 91 – 114

Bustamante, S., Olazabal, N. & otros. (2011). Catatonia: a propósito de un caso. *Revista Asociación española de neuropsiquiatría*. 31 (109): 111 – 119

Crespo, M. & Pérez, V. (2005). Catatonía: un síndrome neuropsiquiátrico. *Revista colombiana de psiquiatría*. XXXIV (2): 251 - 266

Darcis, D. (2012). La vie peut – elle se tourner centre soi? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry. *Bulletin d'analyse phénoménologique*. 7 (1): 442 – 454

Dastur, F. (2015). La ipseidad: su importancia en la psicopatología. *Universitas Philosophica*. 32 (64): 252 – 266

- Desviat, M. (2006). La antipsiquiatría: crítica a la razón psiquiátrica. *Norte de salud mental*. (25): 8 – 14
- Díaz, M. (2017). Subjetividad y trabajo viviente en la fenomenología de Michel Henry. *Cinta moebio*. (60): 254 – 267
- Ducharme, O. (2012). Le concept d'hanitus chez Michel Henry. *Revue de la philosophie Française et de langue française*. 20 (2): 42 – 56
- Dörr, O. & Stanghellini, G. (2015). Fenomenología de la corporalidad. Estudio de un caso paradigmático de esquizofrenia. *Acta española de Psiquiatría*. 43 (1): 1 – 7
- . (2002). El papel de la fenomenología en la terapia psiquiátrica con referencia especial a la esquizofrenia. *Revista chilena de Neuropsiquiatría*. (40): 297 – 306
- Fainstein, G. (2010). Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo. Investigaciones filosóficas. *Cuerpo y alteridad*. 2: 231 – 242
- Fuchs, T. (2005). Corporealized and disembodied minds. A phenomenological view of the body in Melancholia and Schizophrenia. *PPP*. 12 (2): 95 - 107
- García-Baro, M. (2015). Un acercamiento al problema religioso en Michel Henry. *Áperion. Estudios de filosofía*. (3): 309 – 320
- Gaudé, I. (2015). Entrevista a Michel Henry. (Trad. Roberto Ranz). *Áperion. Estudios de Filosofía*. 2: 260 – 267
- Gél, R. (2010). La vie sociale, le langage et la vulnérabilité originarie du désir: Réflexions à partir de l'oeuvre de Michel Henry. *Bulletin d'analyse phénoménologique*. 6 (6): 1 – 31

- Grégori J. (2011). Quand peut un corps? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry. *Studia phaenomenologica*. XI: 327 – 344
- Harding, B. (2012). Auto-affectivity and Michel Henry's material phenomenology. *Philosophical forum*. 43 (1): 91 – 100
- Irrázaval, L. (2016). Alteraciones del sentido de sí mismo en esquizofrenia. *Psiquiatría universitaria*. 12 (3): 240 – 242
- Itzigueri, V. (2011). El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry. *Open insight*. 2 (2): 131 – 143
- Ivanovic, F. (2000). El legado de Karl Jaspers. *Revista chilena de Neuropsiquiatría*. (38): 157 – 165
- Jarvis, S. (2009). Michel Henry's Concept of life. *International Journal of philosophical studies*. 17 (3): 361 – 375
- Jasminoy, M. (2011). Scio me vivere; raíces agustinianas de la fenomenología de la vida de Michel Henry. *Tábano*. (7): 103 – 120
- Jean, G. (2011). L'être - soi et l'être – seul. Le problème de la solitude dans la phénoménologie de Michel Henry. *PhaenEx*. 6 (2): 109 – 130
- (2011). Quand peut un corps? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry. *Studia Phaenomenologica*. 6: 327 – 344
- Kanbus, B. (2015). Christophe Dejours. Le corps inachevé entre phénoménologie et psychanalyse: Entretien. *Psicologia UPS*. 26 (3): 340 – 351
- Larios, V. (2011). El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry. *Open insight*. II (2): 131 – 143

Lipsitz, M. (2005). Ontología y fenomenología en Michel Henry. *Enfoques*. 17 (2): 149 – 158

Llorente, J. (2018). Una revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de la religión de Michel Henry. *Open Insight*. IX (15): 205 – 230

--. (2017). De dos imposible olvidos. Ontología, fenomenología e inmanencia subjetiva en “La esencia de la manifestación” de Michel Henry. *Thétmata. Revista de Filosofía*. (55): 157 – 176)

--. (2016). Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Miche Henry. *Estudios de Filosofía*. 53: 103 – 125

Nicolás, J. (2013). Heteroafección inmanente: algunas precisiones sobre la recepción de Maine de Biran en la obra de Michel Henry. *Revista de filosofía del Instituto de investigaciones filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*. 3 (3): 1 – 27 7

Oviedo, G. (2004). La definición de percepción en psicología con base en la Teoría de la Gestalt. *Revista de Estudios sociales*. (18): 89 – 96

--. (2007). El problema de la noción de inmanencia en Michel Henry. *Δαίμων. Revista de Filosofía*. I: 165 -172

Palomar, A. (2018). El valor cultural del arte en la época de la barbarie: la fenomenología estética de Michel Henry. *Estudios de Filosofía*. (58): 143 - 167

Rosales, D. (2013). El radical deseo de la vida: de la inmanencia en Michel Henry a la alteridad en San Agustín. *Pensamiento*. 69 (258): 29 – 52

Rovaletti, R. (2015). Alcance y significación de la Psico(Pato)logia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica. Phenomenological studies*. XXI (2): 117 – 123

--. (1999). Esquizofrenia, sentido y sin-sentido. *Revista colombiana de Psiquiatría*. XXVIII (4): 335 – 343

- Ruiz, J. (2009). Logos and Immanence in Michel Henry's phenomenology. *Studia phaenomenologica*. 9: 83 – 96
- Sánchez, O. (2013). La vida y los vivientes: hacia una filosofía de la espiritualidad en Michel Henry. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. 34 (109): 139 – 151
- . (2013). Auto-afección y espiritualidad. Una filosofía de la religión en Michel Henry. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. (18): 239 – 247
- Sass, L. (2014). Explanation and description in phenomenological psychopathology. *Journal of Psychopathology*. (20): 366 – 376
- Sass & Pérez, M. & otros. (2010). La hora de la fenomenología en la Esquizofrenia. *Clínica y Salud*. 21 (3): 221 – 233
- Sass & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*. 29 83): 427 – 444
- . (1987). Introspection, Schizophrenia and the fragmentation of self. *Representations*. (19): 1 – 34
- Seyler, F. (2013). Is radical phenomenology too radical? Paradoxes of Michel Henry's phenomenology of life. *The journal of speculative philosophy*. 27 (3): 277 – 286
- Silva, J. (2017). Filosofia do corpo e fenomenología da carne em Michel Henry. *Intuitio*. 10 (2): 86 – 95
- Stanghellini, G. (2009). Embodiment and schizophrenia. *World Psychiatry*. (8): 26 – 59
- Teba de la Fuente, V. (2016). “Yo soy mi cuerpo”. La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la vida. *Daimon. Revista internacional de Filosofía*. (5): 145 – 153

Vaschalde, R. (2016). La unidad de la experiencia. (Trad. Claudia Martínez). *Acta mexicana de fenomenológica. Revista de investigación filosófica y científica*. 1 (1): 165 – 176

Vendramel, M. (2015). Michel Henry y los problemas de la encarnación: el cuerpo enfermo. *Psicologia UPS*. 26 (3): 358 – 363

--. (2014). Fenomenología de Michel Henry y la clínica psicológica: sufrimiento depresivo y modalización. *Psicologia em Estudo. Maringá*. 19 (2): 309 – 319

Ponencias o comunicaciones en Congresos académicos

Oscar, R. (2009). Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida. IV Coloquio latinoamericano de Fenomenología. *Acta fenomenológica latinoamericana*. 3: 233 – 245

Paredes, M. (2004). *Conflictividad y libertad. Una aproximación a la fenomenología social de Michel Henry*. Ponencia presentada en el VII Congreso internacional de Fenomenología “Interculturalidad y conflicto”. Sociedad Española de Fenomenología. Universidad de Salamanca, España.

Verano, L. (2009). Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty. *Acta fenomenológica latinoamericana*. (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología. 3: 601 – 615

Walton, R. (2012). El inconsciente como autoaparecer de la vida según Michel Henry. Inconsciente y Verdad. Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis. 109 – 128

Tesis de grado

- Almada, R. (2008). *Fenomenología y psicopatología del “tiempo vivido” en Eugene Minkowski*. Roma. Tesis sin publicar.
- Ballén, J. (2010). *La fenomenología de Michel Henry: hacia el encuentro de una filosofía de la subjetividad “a flor de piel”*. Monografía para optar al Título de Maestro en Filosofía. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Tesis sin publicar.
- Barrientos, D. (2015). *La inquietud manifiesta. Entre la vida absoluta y las vidas finitas a partir de Michel Henry*. Tesis para optar por el grado de Doctorado en Filosofía. Facultad de Ciencias humanas y sociales. Departamento de Filosofía, humanidades y comunicación. Universidad Pontifica Comillas. Madrid, España. Tesis sin publicar
- Ferreira Dos santos, D. (2016). *El descubrimiento metafísico del hombre en Michel Henry*. Tesis para optar por el grado de Doctor Eclesiástico en Filosofía. Departamento de Filosofía, humanidades y comunicación. Universidad Pontifica Comillas. Madrid, España. Tesis sin publicar
- Marín, S. (2016). *La vida: fenómeno de fenómenos. Una introducción a la fenomenología material de Michel Henry*. Trabajo final de grado para optar por el grado de Licenciatura en Filosofía. Universidad de Navarra, España. Tesis sin publicar
- Szeftel, M. (2016). *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry*. Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Filosofía. Departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Teseo
- Tegu, J. (2016). *Moi, chair et corps. Sur l’ontologie de Michel Henry*. Tesis para optar por el grado de Doctorado en Filosofía. Université Paris Ouest Nanterre La Défense. París, Francia. Tesis sin publicar